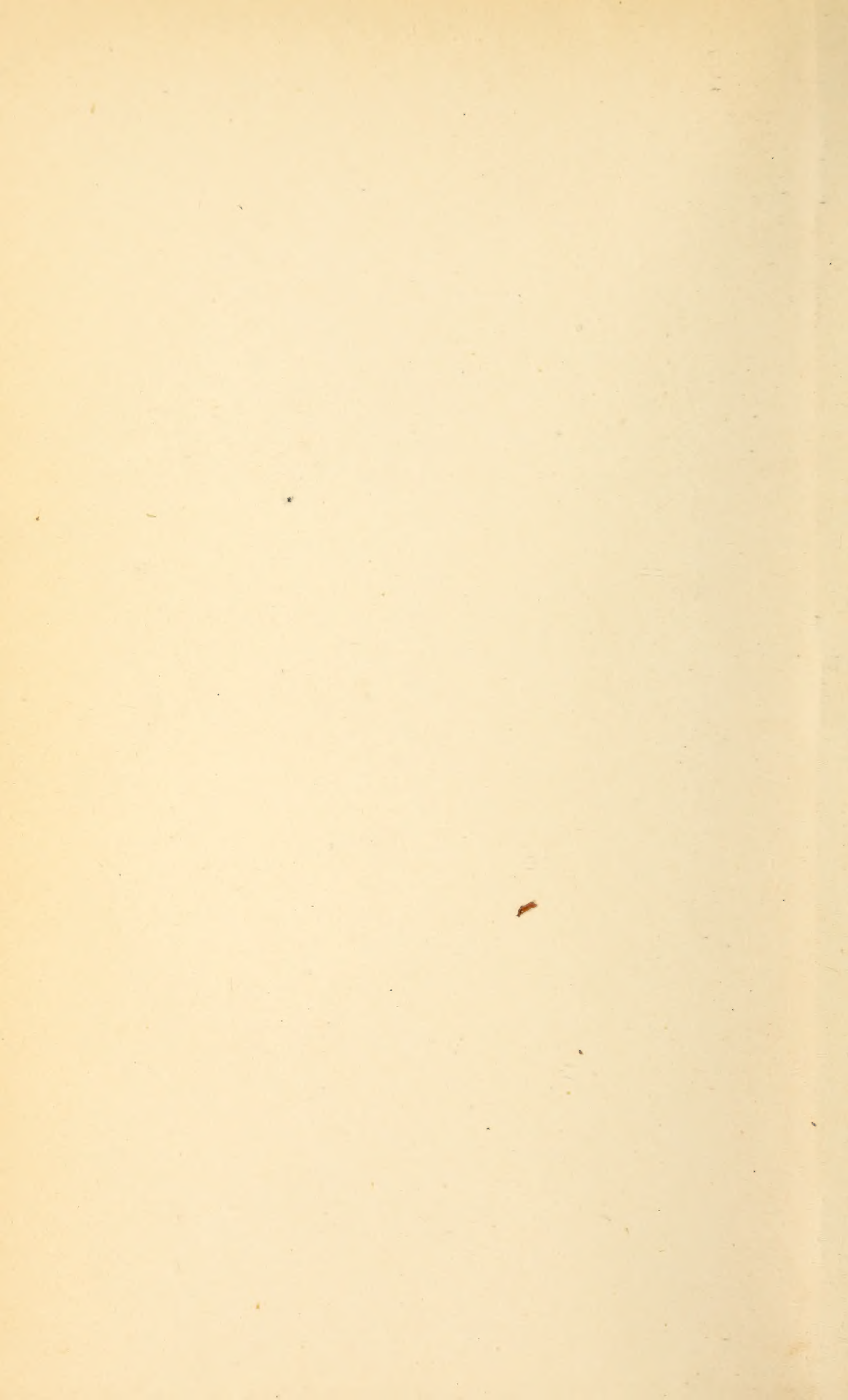
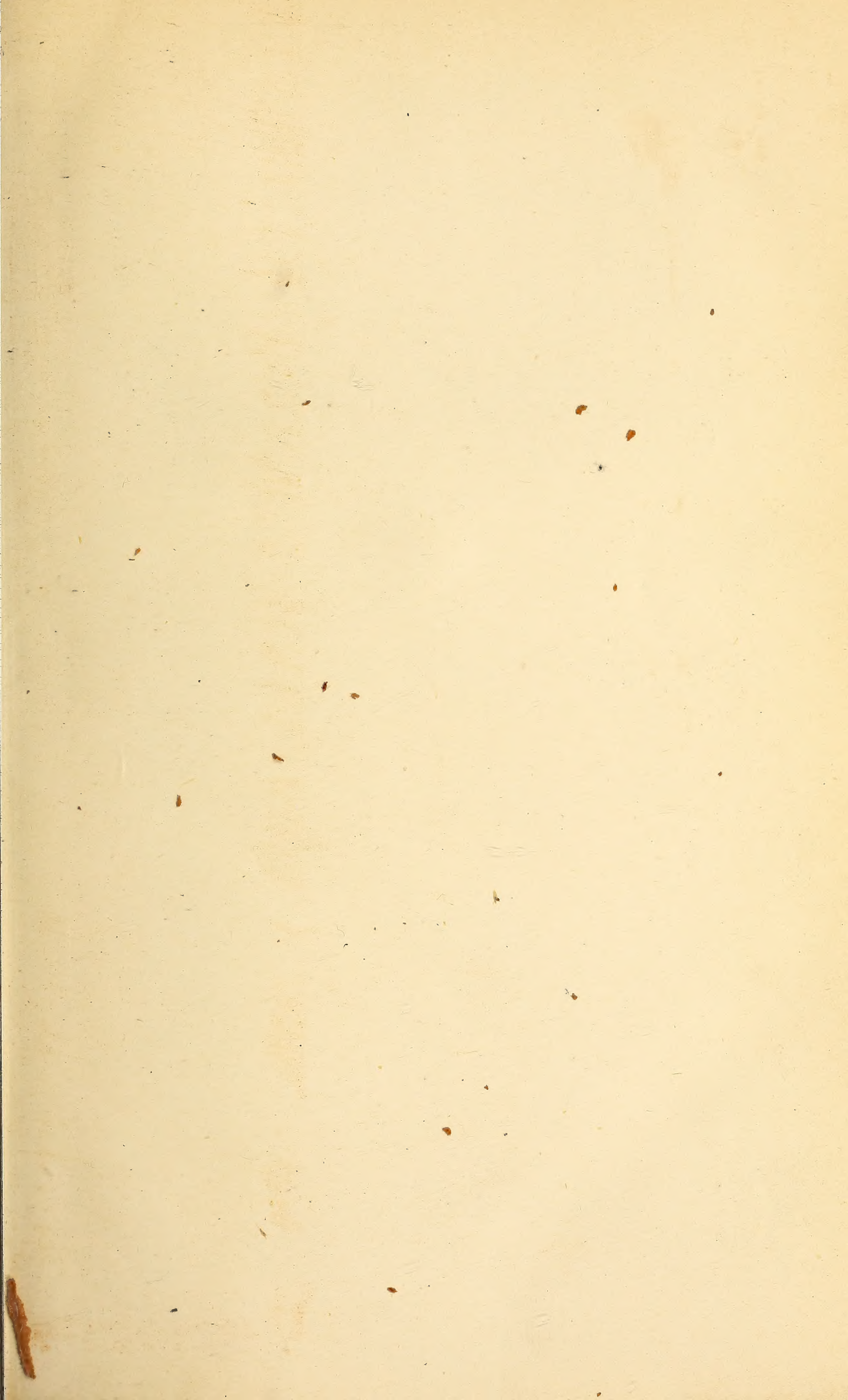






SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

ALTTESTAMENTLICHE THEOLOGIE

BEARBEITET

VON

DR. RUDOLF SMEND

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

ZWEITE UMGEARBEITETE AUFLAGE



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN.
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1899.

LEHRBUCH

DER

ALTTESTAMENTLICHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

DR. RUDOLF SMEND
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

ZWEITE UMGEARBEITETE AUFLAGE



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1899.

C. A. Wagner's Universitätsbuchdruckerei in Freiburg i. B.

Vorrede zur ersten Auflage.

Die Ausarbeitung eines Lehrbuchs der alttestamentlichen Religionsgeschichte habe ich s. Z. übernommen, weil ich damit einem Bedürfniss zu entsprechen glaubte. Durch die von W. VATKE eingeleitete kritische Bewegung ist das geschichtliche Verständniss der alttestamentlichen Religion neu erschlossen, zugleich aber ist damit auch die Forderung einer möglichst individualisirenden Darstellung ihrer Geschichte gestellt. Diese Forderung muss um so mehr erhoben werden, je grösser die Bedeutung des Alten Testaments für das theologische Studium erscheint. Trotz aller Schwierigkeiten, die Sprache, Text und Entstehungsart der alttestamentlichen Literatur dem Anfänger bieten, kann diese Bedeutung kaum hoch genug angeschlagen werden. Denn der religiösen Verbildung begegnet das Alte Testament mit ebenso einfachen wie grossen Anschauungen und Empfindungen und als Vorgeschichte des Christenthums stellt die alttestamentliche Religionsgeschichte ebenso sehr die Einheitlichkeit des geschichtlichen Werdens wie die Verschiedenheit und die Lebenswahrheit seiner einzelnen Phasen vor Augen.

Meine Absicht ging vor allem dahin, den Unterschied der vorprophetischen und nachprophetischen Religion von der prophetischen aufzuzeigen. Wie viel ich dabei anderen, namentlich WELLHAUSEN, verdanke, wird man überall sehen, auch da, wo ich meine Vorgänger nicht genannt habe. Inzwischen habe ich meine Auffassung des Judenthums, seit ich diese Arbeit unternahm, nicht unwesentlich korrigiren müssen. Es scheint mir, dass zwischen dem früheren und dem späteren Judenthum, d. h. dem vormakkabäischen und dem nachmakkabäischen, schärfer unterschieden werden muss, als das gewöhnlich geschieht. Soweit die Vorgeschichte des Christenthums (abgesehen von dem, was das Neue Testament selbst darüber lehrt), für uns geschichtlich erkennbar ist, liegt seine positive Vorbereitung in der vormakkabäischen Zeit, wogegen die nachmakka-

bäische hierfür wesentlich nur negative Bedeutung hat. Das letztere wird ziemlich allgemein anerkannt, aber dabei wird, wie ich glaube, das vormakkabäische Judenthum erheblich unterschätzt. Es entspricht durchaus nicht dem, was man gewöhnlich unter jüdischer Gesetzesreligion versteht. Die Psalmen beweisen, dass der prophetische Glaube, freilich in der von Deutero-Jesaja angebahnten Umbildung, im älteren Judenthum lebendig war. In allem Glück und Unglück, das ihm widerfuhr, erfuhr es die Gnade und Grösse, wie den Ernst seines Gottes. Schon damit war hier ein starkes Gegengewicht gegen das Gesetz gegeben. Sodann ist aber aus dem Buche Hiob, den Proverbien und noch aus Jesus Sirach evident, dass das Gesetz für das ältere Judenthum wesentlich die Moral bedeutete. Der gesetzliche Cultus und die gesetzliche Observanz waren freilich von höchster Wichtigkeit für die Entstehung der nachexilischen Gemeinde und für ihre äussere Organisation in der Hierokratie. Aber der gesetzliche Cultus und die gesetzliche Observanz tendiren ihrem Ursprung nach auf die Moral und deshalb konnten sie im älteren Judenthum auch wieder zu äusseren Formen herabsinken, die der Moral nicht im Wege standen. Dagegen empfand das nachmakkabäische Judenthum die Nothwendigkeit seiner Absonderung vom Hellenismus dahin, dass es sich im gesetzlichen Formalismus vergrub, und die Enttäuschung, in die die makkabäische Bewegung auslief, machte der Zuversicht ein Ende, mit der die ältere jüdische Gemeinde in ihren geschichtlichen Erlebnissen die Wahrheit ihrer Religion anzuschauen vermochte. Da erst ist die Gesetzesreligion der Pharisäer und Schriftgelehrten entstanden, zu der das Evangelium in Gegensatz trat. Aber auch die älteren Schriftgelehrten waren Männer anderer Art. Hierin finde ich aber auch das Recht dafür, die nachmakkabäische Zeit und Literatur von der alttestamentlichen Religionsgeschichte auszuschliessen. Uebrigens habe ich meine Aufgabe in erster Linie in der Analyse der wichtigsten Denkmale der alttestamentlichen Religionsgeschichte gesehen, um die Prüfung der hier versuchten Synthese möglichst zu erleichtern. Ich habe es deshalb auch nicht gescheut, viel zu citiren.

Wo dieselben hebräischen Wörter mehrmals nach einander angeführt sind, habe ich sie nur das erste Mal mit Vokalzeichen versehen, schon um das Auge der Studirenden, für die das Buch zunächst bestimmt ist, an unvocalisirte Wörter zu gewöhnen.

Göttingen, 15. März 1893.

Rudolf Smend.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Dritter Theil.

Sigla.

DLZ	= Deutsche Literaturzeitung.
GGA	= Göttinger Gelehrte Anzeigen.
GGN	= Göttinger Gelehrte Nachrichten.
JfdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie.
JfpTh	= Jahrbücher für protestantische Theologie.
LCBL	= Literarisches Centralblatt.
PRE	= Herzog's Real-Encyclopädie.
ThLZ	= Theologische Literatur-Zeitung.
WZfKdM	= Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZATW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZfThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Berichtigungen.

S. 35 Z. 6 v. u. lies Dt 33 2.
„ 72 „ 1 „ „ „ I Reg 2 26.
„ 93 „ 18 v. o. „ Propheten statt Priester.
„ 141 „ 17 v. u. „ I Sam 28 24.
„ 144 „ 9 v. o. „ I Sam 14 45.
„ 157 „ 15 „ „ „ Gen 12 6.
„ 284 „ 19 „ „ „ שקר statt שוא und umgekehrt.
„ 331 „ 20 v. u. „ Lev 16 16 ff.
„ 364 „ 7 v. o. „ Ps 56 2 statt 65 2.
„ 371 „ 1 v. u. „ 44 16.
„ 397 „ 2 „ „ „ II Reg 19 34 20 6.

Uebrigens ist durch ein bedauerliches Versehen S. 73 Anm. 3 der letzte Satz an eine ungehörige Stelle gerathen. Er gehört auf S. 70 an den Schluss von Anm. 1.

Vorbemerkungen.

§ 1. Geschichte und Literatur der Disciplin.

Biblische Theologie nennt man zuweilen noch die Summe von Disciplinen, die die Erforschung der Bibel zu ihrem Gegenstande haben. Aber gewöhnlich versteht man darunter in engerem Sinne die letzte Frucht aller auf die Bibel gerichteten Arbeit, nämlich die Darstellung der biblischen Religion. In beiden Bedeutungen hat der Name ein gewisses geschichtliches Recht, aber in keiner von beiden entspricht er dem Wesen der heutigen Bibelforschung. Jedenfalls handelt es sich bei der Darstellung der alttestamentlichen Religion viel weniger um theologische Vorstellungen und Begriffe, als vielmehr um die Geschichte der Religion. Dem entsprechend will diese Disciplin aber auch genannt sein.

Die alttestamentliche und überhaupt die biblische Religionsgeschichte hat zu ihren Voraussetzungen die Erkenntniss des Unterschiedes zwischen der kirchlichen Lehre und der biblischen Religion und Theologie, die Einsicht, dass die biblische Religion geschichtlich geworden ist, die Freiheit des Gewissens von der Autorität der Bibel, aber auch ein Verständniss für die geschichtliche Lebenswahrheit der biblischen Religion[1].

Die Reformatoren deckten freilich den Gegensatz zwischen der altkirchlichen Lehre und der heiligen Schrift auf und indem sie die heilige Schrift für die einzige Autorität des Glaubens erklärten, bereiteten sie eine geschichtliche Betrachtung der Bibel vor. Sie behaupteten auch den Unterschied der beiden Testamente und erkannten die verschiedene Geistesart der einzelnen biblischen Schrift-

[1] Vgl. hiezu B. Weiss, Neutestamentliche Theologie, § 5 ff. Oehler, Alttestamentliche Theologie I 37 ff. Kähler, Herzogs PRE[3], Artikel Biblische Theologie. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869.

steller. Aber die von ihnen proclamirte alleinige Autorität der heiligen Schrift erforderte im dogmatischen System die wesentliche Gleichstellung der beiden Testamente, an der man auch den Socinianern und Arminianern gegenüber festhielt. Die altprotestantische Theologie steigerte die Vorstellungen von der Inspiration der Bibel noch über die altkirchlichen hinaus, thatsächlich kam sie aber auch darauf zurück, die kirchliche Lehrautorität der heiligen Schrift überzuordnen. Die Lehrsysteme, in denen die protestantischen Kirchen sich mit der römischen auseinandersetzen mussten, sollten eine allgemeingültige Darlegung der biblischen Lehre sein. Nur formal nahm die Darstellung der biblischen Religion damals einen Anfang in der Zusammenstellung und Erörterung der sog. dicta probantia der heiligen Schrift. Einen verunglückten Versuch geschichtlicher Betrachtung der Bibel machte die Föderaltheologie des JOH. KOCH (COCCEIUS) und seiner Schule.

Im Gegensatz zur Schulweisheit der Orthodoxie suchte der Pietismus durch eine biblische Theologie, d. h. durch Darstellung der blossen Bibellehre dem practisch religiösen Bedürfniss zu dienen. Indirect trug auch er damit zum Sturz des Dogmas bei. Im Interesse der moralischen Brauchbarkeit der Religion behauptete der Rationalismus die Verschiedenheit der kirchlichen Lehre von der biblischen, eine wissenschaftlichere Exegese, wie sie namentlich unter dem Einfluss des Pietismus aufgekommen war, gab ihm den Beweis dafür an die Hand. Andererseits bekämpfte er aber auch, z. Th. unter dem Einfluss des englischen Deismus, die Schriftautorität, indem er das Inspirationsdogma auflöste. SEMLER, der sein bedeutendster Vertreter war, wollte in der Bibel nur das als inspirirt betrachten, was zur „moralischen Ausbesserung“ diente, alles Andere sollte der Accommodation an Zeit und Ort entstammen, die auch Jesus und die Apostel üben mussten. Im A. T. wollte er den wahren christlichen Inhalt der Bibel überhaupt nicht mehr suchen, da es für Juden geschrieben sei und die alttestamentliche Religion im N. T. für abgethan erklärt werde. Die Aufgabe der biblischen Theologie bestand demnach darin, die Grundlagen einer vernünftigen Religionslehre aus der Bibel auszuscheiden (AMMON, Entwurf einer reinen biblischen Theologie, Erlangen 1792). Supranaturalistisch gerichtet ist das Werk von G. T. ZACHARIAE, Biblische Theologie (Göttingen 1771). J. PH. GABLER schreibt man das Verdienst zu, die Aufgabe der biblischen Theologie richtig definirt zu haben. In einer akademischen Rede (de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, Altdorfii 1787, ab-

gedruckt im 2. Bande seiner Opuscula academica, Ulmae 1831, 179ff.) unterscheidet er freilich zwischen biblischer und dogmatischer Theologie und weist ersterer die Aufgabe zu, ohne Rücksicht auf die Frage der Inspiration die religiösen Begriffe der einzelnen biblischen Schriftsteller in ihrer örtlichen, zeitlichen und persönlichen Eigenthümlichkeit zu erfassen und auf Grund davon eine Geschichte dieser Begriffe zu geben. Aber auch so blieb die biblische Theologie eine Vorarbeit für die Dogmatik. Denn die biblische Theologie im engeren Sinne hat auch nach GABLER auf Grund einer solchen Geschichte der biblischen Begriffe die ewig gültige biblische Wahrheit zu eruiren, die die Dogmatik nach dem jeweiligen Bedürfniss der Zeit philosophisch darstellt. Ueberhaupt kam es dem Rationalismus in der biblischen Theologie nur auf die Vorstellungen und Begriffe als solche, nicht auf ihre geschichtliche Bedeutung an, sie waren für ihn deshalb im Grunde auch nur Gegenstand einer abschätzigen Kritik. Zu diesem Zweck wurde die damals aufkommende vergleichende Religionswissenschaft herbeigezogen (G. L. BAUER, Theologie des A. T., Leipzig 1796; G. PH. CHR. KAISER, Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus, Erlangen 1813—21). Auch das von HERDER erweckte religiös ästhetische Interesse an der Bibel und die zuerst von DE WETTE verwerthete literarische Kritik des A. T. trugen für das geschichtliche Verständniss der biblischen Religion zunächst wenig aus (DE WETTE, Biblische Dogmatik des A. u. N. T., Berlin 1813; D. VON CÖLLN, Biblische Theologie, 2 Bde., Leipzig 1836).

Geschaffen ist die alttestamentliche Religionsgeschichte von WILHELM VATKE (Die Religion des A. T., Berlin 1835). Die HEGEL'sche Dialektik befähigte ihn in ausserordentlichem Masse zu logischer Zergliederung und Erfassung der biblischen Ideenkreise und die HEGEL'sche Geschichtsphilosophie hob ihn über die Schranken hinaus, die der Rationalismus seinen Jüngern für das Verständniss der biblischen Religion zog. Er begriff die alttestamentliche Religionsgeschichte aber nicht nur als einen logischen Prozess, in dem jede Einzelerscheinung ihre nothwendige Stelle hatte, mit dem umfassendsten sachlichen Interesse und tief eindringendem Verständniss der alttestamentlichen Literatur hat er ihren Gang in lebensvoller Wirklichkeit erkannt. Er wies nach, dass die Geschichte der Religion Israels überall von den Erlebnissen des Volkes bedingt war, und mit grossem Scharfblick beurtheilte er danach die einzelnen literarischen und historischen Probleme. Er hat zuerst gefunden, dass das Gesetz als solches nach der Prophetie und nicht vor ihr

seine geschichtliche Stelle hatte. Damit lehrte er die drei grossen Perioden unterscheiden, in denen die alttestamentliche Religionsgeschichte verlaufen ist, — vorprophetische, prophetische und nachprophetische Zeit — eine Einsicht, durch die nicht nur ihr Gesammtverständniss, sondern auch das aller wichtigeren Einzelerscheinungen in ihr bedingt ist. Dem entsprechend gab er vor allem eine Darstellung ihres Gesammtverlaufs, in die sich die Werthung der Einzelheiten überall einfügt.

Die Hegel'sche Schulsprache, in der es geschrieben war, liess das grossartige Werk Vatke's als ein Product philosophischer Speculation erscheinen und die Ungunst der Zeiten und namentlich die Autorität H. Ewald's waren seiner sachlichen Würdigung in solchem Masse hinderlich, dass es in Vergessenheit gerieth. Auf allen Gebieten der alttestamentlichen Wissenschaft konnte Ewald unzählige Einzelheiten feinfühlig auffassen und vielseitige und reichhaltige Förderung hat ihm auch die alttestamentliche Religionsgeschichte zu verdanken. Das Verständniss der Erzvätersage, der Propheten und Psalmen ist von ihm in hohem Masse vertieft und z. Th. neu gefunden. Aber es fehlte ihm an methodischer Schärfe und an der Kraft historischer Gesammtanschauung. Das zeigt nicht nur seine Geschichte des Volkes Israel, sondern namentlich seine biblische Theologie, die sich mit Hintansetzung des geschichtlichen Gesichtspuncts in systematischer Darstellung verliert (Lehre der Bibel von Gott, Göttingen 1871—76)[1]. Ueberdies war seine Auffassungskraft in eigenthümlicher Weise auf das Selbstgefundene beschränkt. Unzugänglich für die Ideen Vatke's trat er ihnen entgegen und das reichte hin, um sie auch bei denen unwirksam zu machen, die ihnen sonst hätten folgen können.

Ein Menschenalter nach dem Erscheinen des Vatke'schen Werkes bewies K. H. Graf, dass die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs aus exilischer und nachexilischer Zeit stamme (Die geschichtlichen Bücher des A. T., Leipzig 1866). Er führte diesen Beweis wesentlich auf archäologischem Wege und musste es Anderen überlassen, die religionsgeschichtliche Tragweite seiner Einsicht zu bestimmen. In Wahrheit war man damit auf Vatke's Auffassung der alttestamentlichen Religionsgeschichte zurückgewiesen, aber seine Bedeutung wurde auch jetzt noch nicht sofort erkannt, obwohl er betreffs des Alters des Gesetzes im Wesentlichen dasselbe

---

[1] Vgl. auch A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, Berlin 1895.

behauptet und allseitiger bewiesen hatte. A. Kuenen, der die literargeschichtliche These Graf's zu der seinigen machte, hat dieselbe auch zuerst religionsgeschichtlich verwerthet (Godsdienst van Israel, Haarlem 1869/70. National religions and universal religions, Hibbert Lectures 1882, auch deutsch unter dem Titel: Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883), sie liegt auch der Theologie der Propheten von B. Duhm (Bonn 1875) zu Grunde. Auch Hermann Schultz, der sich in der ersten Auflage seiner alttestamentlichen Theologie (Göttingen 1869) im Wesentlichen an Ewald anschloss, hat in den späteren Auflagen das Recht der Graf'schen Kritik anerkannt (5. Aufl. 1896). In umfassender Weise hat J. Wellhausen die Position Vatke's erneuert und weitergebildet. In Betracht kommt hierfür seine Geschichte Israels, I. Band, Berlin 1878 (später erschienen unter dem veränderten Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, 4. Aufl. 1895), ferner sein Abriss der Geschichte Israels (in Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, I. Heft, Berlin 1884. Vgl. auch Encyclop. Brit. Artikel Israel) und namentlich seine Israelitische und Jüdische Geschichte (3. Aufl., Berlin 1897). Vgl. übrigens auch Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer, Greifswald 1874. Seine Arbeiten haben sich auch darauf gerichtet, die Religion des ältesten Israel aus dem altarabischen Heidenthum zu illustriren (Skizzen und Vorarbeiten, III. Heft, 2. Aufl. 1897). Von Wellhausen wurde W. Robertson Smith angeregt, dessen bedeutsame Religion of the Semites leider nur bis zum ersten Bande gediehen ist (2. Aufl., London 1894). Werthvoll sind aber auch die Arbeiten W. R. Smith's, die sich auf dem engeren Gebiete der alttestamentlichen Religionsgeschichte bewegen (Old Testament in Jewisch Church, 2. Aufl., London und Edinburgh 1892; Prophets of Israel, Edinburgh 1882). Eingehende Behandlung hat die alttestamentliche Religion auch in Stade's Geschichte Israels gefunden (2 Bde., Berlin 1881—1888). Ausserdem ist auf Baudissin's reichhaltige Studien zur semitischen Religionsgeschichte (Heft I, II, Leipzig 1876, 1878) zu verweisen.

Der wissenschaftlichen Behandlung des A. T. ging inzwischen eine Reaction zur Seite, die auch auf biblisch-theologischem Gebiet hervortrat. Ihr energischester Verfechter, W. Hengstenberg, erneuerte die Behauptung von der wesentlichen Identität der beiden Testamente, indem er nicht nur das N. T. in das A. zurücktrug, sondern gelegentlich auch das N. auf das Niveau des A. herabstimmte (Christologie des Alten Testaments, 3 Theile, Berlin 1829—35, 2. Aufl. 1854—57). In verschiedener Gestalt trat auch

ein neuer Biblicismus auf, der unter Ablehnung sowohl der geschichtlichen Kritik als auch der blossen kirchlichen Lehrautorität eine einheitliche Zusammenfassung der biblischen Lehre erstrebte. Seine hauptsächlichsten Vertreter waren J. T. Beck (Christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, 1. Band, Stuttgart 1841) und J. Chr. K. v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung im A. und N. T., 2 Theile, 1841, 1844. Schriftbeweis, 2. Auflage, 2 Bde., 1857—59). Wenngleich im Einzelnen hin und wieder lehrreich haben diese Versuche die Aufgabe der biblischen Religionsgeschichte im Wesentlichen nicht fördern können, die allgemeine Richtung, in der die biblische Wissenschaft sich zu bewegen hat, ist eben eine andere und steht unverrückbar fest. Gegenwärtig macht die Apologetik hier wie überall widerwillige aber immer grössere Concessionen an die Methoden, mit denen die von ihnen bekämpften Gegner arbeiten. Ueber solche Concessionen kommt auch die biblische Theologie von Oehler (2 Bde., 1873, 1874) und selbst die von Riehm (1889) in der Hauptsache nicht hinaus.

§ 2. Aufgabe der alttestamentlichen Religionsgeschichte.

Die Darstellung der alttestamentlichen Religion darf keine systematische sein. Ueber einen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren erstreckt sich ihre uns bekannte Geschichte und innerhalb dieses Zeitraums tritt sie uns in drei grossen Perioden in drei wesentlich verschiedenen Gestaltungen vor Augen, als die Religion Altisraels, die der Propheten und die der Juden. Es ist natürlich unzulässig, diese drei Perioden zusammenfassend zu betrachten. Für jede einzelne Periode ist das freilich wegen der Art der uns zu Gebote stehenden Quellen in gewissem Masse nothwendig, aber auch da zeigt die Religion neben dem Typischen so viel Besonderes und Persönliches, dass die zusammenfassende Darstellung überall nach Möglichkeit beschränkt werden muss, wenn nicht das Bedeutsamste verwischt werden soll. Selbstverständlich darf nirgendwo ein von aussen herangebrachtes doctrinäres Schema den Leitfaden der Darstellung abgeben. Er will vielmehr in jedem Falle gefunden sein mit der Frage, was für diese und jene Zeit die Noth und das Glück des Lebens war und was die Religion für beide bedeutete. Von da aus ergiebt sich erst, welchen Werth die einzelnen Vorstellungen und Ideen für jede besondere Zeit hatten. Um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, soll das allen Zeiten Gemeinsame da erörtert werden, wo es seine eigenthümlichste Ausbildung gefunden hat.

Die alttestamentliche Religionsgeschichte will also im Anschluss an die Geschichte Israels[1] zeigen, wie diese Religion mit dem Volke Israel entstand, in ihm lebte und von allen seinen Schicksalen die stärksten Einwirkungen erfuhr, wie sie aber auch umgekehrt das Volk Israel schuf und erhielt, sein Leben durchdrang und beherrschte, wie sie weiterhin den Untergang Israels forderte und dann aus den Trümmern des untergegangenen Volkes die jüdische Religionsgemeinde erstehen liess. Allein aus dem geschichtlichen Leben der alttestamentlichen Religion erkennen wir ihre geschichtliche Wahrheit.

Allgemein trennt man heutzutage die alttestamentliche Theologie von der neutestamentlichen, aber meistens will man die alttestamentliche Religion von vornherein in ihrer geschichtlichen Beziehung zur neutestamentlichen betrachten. Die Juden, die sich zum Christenthum bekannten, meinten damit allerdings ihre Religion nicht zu ändern, das Christenthum erschien ihnen lediglich als die Vollendung des väterlichen Glaubens. Es ist auch wahr, dass das A. T. nur vom N. aus recht verstanden werden kann. Aber das Christenthum bedeutet bei aller Beziehung, in der es zum A. T. steht, etwas wesentlich Neues und umgekehrt hat die alttestamentliche Religion einmal etwas für sich bedeutet als die Religion der Israeliten und Juden, die von ihr gelebt haben. Betrachtet man sie von vornherein als die Vorbereitung der vollkommenen Offenbarung in Christus, so thut man ihrer geschichtlichen Bedeutung Abbruch und verliert die Gesichtspunkte aus den Augen, die allein einen vollen Einblick in ihr Wesen eröffnen. Noch viel mehr gilt das Gesagte für das Verhältniss der alttestamentlichen Religionsgeschichte zur Dogmatik und Ethik.

Die Darstellung der alttestamentlichen Religionsgeschichte ist im Folgenden auf den Kanon beschränkt, unter Beiseitelassung der Apokryphen und Pseudepigraphen, die freilich ein Mittelglied zwischen A. und N. T. bilden. Denn an echt religiösem Leben, Empfinden und Denken weist diese Literatur, abgesehen von Sirach, kaum etwas auf, was sich nicht auch schon im Kanon nachweisen liesse. Wohl aber lässt sich hier manche Verbildung nachweisen, zu der in der kanonischen Literatur erst die Ansätze vorliegen, und

---

[1] Die Geschichte Israels und der Juden und die Geschichte der alttestamentlichen Religion hängen vielleicht noch enger zusammen als die Geschichte der Römer mit der des Römischen Rechts. Dennoch kann das eine nicht in das andere aufgehen. Nur die Grundzüge der Geschichte Israels und der Juden haben in der alttestamentlichen Religionsgeschichte Platz, umgekehrt ist das Detail der Religionsgeschichte aus einer Darstellung der Geschichte Israels ausgeschlossen.

sodann eine theologische Speculation, die weit über die im Kanon sich findende hinausgeht. Diese Stoffe sind in verschiedener Rücksicht für die neutestamentliche Wissenschaft von hohem Werth und deshalb ihr zuzuweisen. Allerdings sind auch die religiösen Missbildungen des späteren Judenthums für die alttestamentliche Religionsgeschichte von Interesse, sofern sie in ihren letzten Gründen dem Wesen der alttestamentlichen Religion entstammen. Wer dem Rechnung tragen will, muss aber auch das talmudische Judenthum in den Kreis der Betrachtung ziehen. Andererseits enthält freilich auch der Kanon Stoffe, die für die Religionsgeschichte des A. T. kaum in Betracht kommen.

§ 3. Perioden der alttestamentlichen Religionsgeschichte.

Die alttestamentliche Religion war von Haus aus eine Nationalreligion, ihre Geschichte beginnt deshalb mit der Entstehung des Volkes Israel. Nationalreligion ist sie in hohem Masse freilich auch da geblieben, als die Assyrer und Chaldäer die nationale Existenz des alten Israel vernichtet hatten, gleichwohl ist die Zerstörung Samarias und Jerusalems die wichtigste Epoche ihrer Geschichte. Denn das nachexilische Judenthum ist von der vorexilischen Jahvereligion grundverschieden und zwar ist sein gesammtes Wesen durch den Eindruck bestimmt, den der Untergang des alten Israel auf den Rest des Volkes machte. Dem alten Israel galt es für selbstverständlich, dass Jahve immerdar der Schöpfer und Erhalter seines Volkes sei und dass Israel im Wesentlichen auch den Anforderungen entspräche, die Jahve an sein Volk stellte. Aber der Untergang Samarias und Jerusalems wurde als ein Gericht begriffen, durch das Jahve das alte Israel völlig verdammte. Seitdem stand immerfort die Sünde zwischen Gott und Volk und der göttliche Wille wurde als eine Forderung empfunden, hinter der Israel weit zurückblieb. Damit hängt es zusammen, dass der göttliche Wille, der im alten Israel in der Lehre der Priester und dem Wort der Propheten lebendig gewesen war, den Juden als Gesetz gegenüberstand.

Hieraus ist deutlich, welche Bedeutung die Frage nach dem Alter des sog. Priestercodex des Pentateuch für die alttestamentliche Religionsgeschichte hatte. Es handelte sich dabei nämlich um denjenigen Theil des Pentateuch, der das eigentliche Wesen des alttestamentlichen Gesetzes ausmacht. Denn das System des gesetzlichen Gottesdienstes und der gesetzlichen Observanz, das der Priestercodex aufstellt, zielt überall auf die natürliche Sündhaftig-

keit des Volkes, das durch Uebung dieses Gesetzes zur Meidung der Sünde erzogen werden soll. Dem Priestercodex ging freilich das Deuteronomium voraus, das von Josia zum Reichsgesetz erhoben wurde und schon den Anfang eines Cultus- und Ceremonialgesetzes enthält. Vom Deuteronomium war aber längst in weiten Kreisen anerkannt, dass es nicht lange vor seiner Auffindung unter Josia (621 v. Chr., 35 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) geschrieben sein könne. Noch älter als das Deuteronomium sind die rechtlichen und moralischen Vorschriften des Bundesbuchs, sie haben aber die alttestamentliche Religion nicht zur Gesetzesreligion gemacht. In Wahrheit ist die Frage nach dem Alter des Priestercodex im Sinne Vatke's und Graf's dahin entschieden, dass der Priestercodex zuerst durch Esra um 444 n. Chr. bekannt gemacht und zum Grundgesetz der jüdischen Gemeinde erhoben ist. Seinem Grundstock nach kann der Priestercodex einige Jahrzehnte oder auch ein Jahrhundert älter sein, keinenfalls ist er vor dem Deuteronomium entstanden. Die Verfechter der gegentheiligen Ansicht machen z. Th. so grosse Zugeständnisse, dass sie von den Vertretern der Vatke'schen Auffassung am Ende wenig verschieden sind. Fast allgemein wird heutzutage zugestanden, dass es vor Josia kein göttliches Gesetzbuch von öffentlicher Autorität in Israel gegeben hat, dass namentlich der Gottesdienst und die religiöse Sitte auf keinem göttlichen Gesetzbuche beruhten und auch die berufenen Träger der vorexilischen Religion von einem solchen Gesetzbuche gar nichts wissen. Diesem Anerkenntniss gegenüber ist es religionsgeschichtlich von sehr geringem Interesse, ob der Priestercodex vor dem Exil lediglich literarisch existirte.

Der Unterschied der vorgesetzlichen und der gesetzlichen Zeit ist der weitgreifendste, der uns in der alttestamentlichen Religionsgeschichte entgegentritt, es ist deshalb vor allem zwischen der Religion des vorexilischen Israel und der des nachexilischen Judenthums zu unterscheiden. Das Judenthum ist von Esra definitiv constituirt, aber das jüdische Wesen und auch die jüdische Gemeinde hatten sich schon im babylonischen Exil ausgebildet und die Anfänge des Judenthums liegen sogar noch vor der Zerstörung Jerusalems. Sie liegen namentlich in der deuteronomischen Reformation, die durch die Propheten, d. h. durch Amos und seine Nachfolger, hervorgerufen war. In der That sind diese Propheten, die den Untergang des alten Israel weissagten, die Begründer des Judenthums und seiner Gesetzesreligion gewesen. Darin besteht zunächst ihr weitreichender geschichtlicher Einfluss.

Die nationale Religion des alten Israel hätte eigentlich mit dem Volke dahinfallen müssen. Erhalten blieb der Jahveglaube aber durch die Weissagung vom Untergang Israels als dem Gericht über Israels Sünde. Allein hierdurch wurde es möglich, die Vernichtung Israels als Jahves eigene That zu betrachten. Zugleich stellten die Propheten dem von Jahve verworfenen Volke das Ideal des wahren Volkes Jahves als eine absolute göttliche Forderung gegenüber. Damit wurden sie die Begründer des Gesetzes. Freilich hat das Gesetz die Forderungen der Propheten entsprechend dem practischen Bedürfniss des Volkes erheblich umgestaltet. Aber im letzten Grunde tendirt das Gesetz auf die Moral, die von den Propheten für den Gesammtinhalt des göttlichen Willens erklärt war, und so hat auch das ältere Judenthum das Gesetz verstanden. Sein religiöses Leben wurde übrigens dadurch beherrscht, dass es alle seine Schicksale immerfort im Sinne des prophetischen Glaubens deutete. Anderseits stehen die Propheten im vollsten Gegensatz zum alten Israel, durch die Weissagung vom Untergange Israels geriethen sie in den schärfsten Kampf mit dem überlieferten Jahveglauben. Aber in ihrem Bewusstsein, die alleinigen Träger der göttlichen Wahrheit zu sein und für sie zu kämpfen und zu leiden, wurden sie auch die Anfänger der persönlichen Frömmigkeit, die im älteren Judenthum geblüht hat. Gleichwohl dürfen die Propheten nicht ausschliesslich als die Begründer des Judenthums angesehen werden. Sie wollen für sich betrachtet sein wegen ihrer unvergleichlichen Originalität und des hohen Idealismus ihres Glaubens. In einzigartiger Weise bewegt sich die alttestamentliche Religion in ihnen auf das Christenthum hin. Die eigentliche Prophetie reicht aber nur von Amos bis auf Jeremia.

Die drei Perioden, in die somit die alttestamentliche Religionsgeschichte zerfällt, erfordern aber wegen ihrer Eigenthümlichkeit und der Art der für jede von ihnen zu Gebote stehenden Quellen eine verschiedene Behandlung. Die Religion Israels und auch die des Judenthums hat in erster Linie mit dem Volke und der Gemeinde zu thun. Allerdings haben auch für Israel und das Judenthum einzelne Männer viel bedeutet, aber bei diesen Helden und Königen, Priestern und Propheten, Schriftgelehrten und Theologen, Seelsorgern und Weisen tritt das Persönliche hinter dem Typischen zurück. Auch können wir weder die Geschichte der israelitischen noch die der jüdischen Religion in einzelnen Zeitabschnitten genauer verfolgen.

Allerdings sind uns die Entstehung Israels und die wichtigsten Ereignisse seiner Geschichte nicht unbekannt, wir können uns auch vorstellig machen, wie mit dem Volke seine Religion entstand und was die Erlebnisse Israels und seine Helden und Gottesmänner für sein religiöses Leben und Bewusstsein bedeutet haben. Aber wir sind nicht im Stande, jeden einzelnen Abschnitt der Geschichte Israels und seiner Religion genau zu charakterisiren. Dafür reichen die uns zu Gebote stehenden Quellen nicht aus, die älteste Literatur des A. T. stammt der Hauptsache nach erst aus der Königszeit und in ihrer vorliegenden Gestalt sogar erst aus der späteren Königszeit. Näher kennen wir deshalb die Religion Israels nur in der Zeit ihrer vollen Blüthe. Für diese Zeit besitzen wir aber auch in dem Kern der vorexilischen Geschichtsbücher und in den Voraussetzungen, die die Prophetie macht, ausreichende Mittel der Darstellung. Wir fragen deshalb zuerst nach der Entstehung der nationalen Religion Israels, sodann nach den wichtigsten Ereignissen der israelitischen Geschichte und ihrer Bedeutung für die Religion. Wir versuchen ferner, für die Königszeit die Wechselbeziehung zwischen Gott und Volk in ihren hauptsächlichsten Momenten darzulegen und fragen 1. wie Jahve sich in den Führern Israels, in Helden und Königen, Priestern und Propheten und Naziräern als der Herr und Helfer Israels bewies, 2. wie sich die Beziehung zwischen Gott und Volk im religiösen Bewusstsein Israels gestaltete, 3. wie die Jahvereligion sich auf dem Gebiet des Cultus ausprägte und behauptete und 4. wie sich unter ihrem Einfluss die Moral Israels gestaltete.

Dagegen sind die Propheten Träger einer Religion, die ihr persönliches Eigenthum ist und bei den grössten unter ihnen sich auch höchst individuell ausprägt. Hier handelt es sich deshalb darum, die Eigenthümlichkeit eines Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia ins Licht zu stellen, damit aber auch den Fortschritt nachzuweisen, den jeder von ihnen in der Geschichte der Prophetie bedeutet.

Was schliesslich das Judenthum angeht, so ist uns seine äussere Geschichte sehr wenig bekannt. Die Einführung des Priestercodex durch Esra ist fast das letzte, was wir aus den Geschichtsbüchern des Kanons erfahren. Dann folgen 250 Jahre, aus denen nur wenige dürftige Daten überliefert sind, und erst vom Anfang des 2. Jahrhunderts vor Christus an sind wir über die Geschichte der Juden näher unterrichtet. Hier stehen wir aber schon an der Grenze des Zeitraums, der die alttestamentliche Religionsgeschichte zunächst angeht. Wir sind deshalb ausser Stande, die nachexili-

sche Literatur des Kanons überall genauer zu datiren und auf Grund davon in der Geschichte des vormakkabäischen Judenthums Epochen zu unterscheiden. Man darf aber auch fragen, ob das Judenthum in dieser Zeit andere Wandlungen durchgemacht hat, als sie aus der stetigen Weiterbildung des anfänglich in ihm Gesetzten sich ergaben. Dagegen können wir im religiösen Leben der nachexilischen Juden verschiedene Sphären unterscheiden. Auf dem Gesetz beruhte das Judenthum. Es entstand in Anlehnung an die altpriesterliche Thora aus der prophetischen Bewegung, das Deuteronomium, Ezechiel und der Priestercodex des Pentateuch gaben successiv der jüdischen Gemeinde die äussere Lebensordnung, die als das thatsächlich Erreichbare an die Stelle der idealen Forderungen der Propheten trat. Aber das Gesetz hat nicht sofort das gesammte jüdische Leben durchdrungen. Im älteren Judenthum stellte es gleichsam das Rückgrat vor, Fleisch und Blut des Körpers bildete dagegen die prophetische Gedankenwelt, und zwar in der eigenthümlichen Form, in die der Anonymus von Jes 40ff. sie umgestaltete. In höherem Sinne als der Deuteronomiker, Ezechiel und Esra ist er als der eigentliche Anfänger des Judenthums anzusehen. Sodann aber hat sich die prophetische Gedankenwelt unter dem Einfluss der eigenthümlichen Verhältnisse, in denen die jüdische Gemeinde lebte, noch weiter umgestaltet, wie das namentlich aus den Psalmen deutlich ist. Daneben hat sich im Judenthum ein Individualismus ausgebildet, der dem alten Israel fremd war. Er war theils rein religiöser Natur und als solcher auch eine Frucht der prophetischen Zeit, theils bedeutete er eine Mischung von Religion und Weltklugheit in der sog. Weisheit, theils verlor er sich auch in Skepsis. In allen diesen Beziehungen aber wird nicht nur die Lebenskraft der jüdischen Religion, sondern zuletzt auch ihre Unfähigkeit offenbar, die immer wachsenden Ansprüche des Herzens und Gewissens zu befriedigen.

Erster Theil.

Die Religion Israels.

I. Ihr Ursprung und ihr Zusammenhang mit der Geschichte Israels.

1. Die Entstehung des nationalen Jahveglaubens.

§ 1. Sein Alter.

Die Geschichte der alttestamentlichen Religion beginnt nach dem Pentateuch einigermassen schon mit den Erzvätern. Mit Abraham, Isaak und Jakob unterhält Jahve Beziehungen, gleichartig denen, in welchen er später zu Israel stand, und die Frömmigkeit der Erzväter entspricht dem Verhalten Israels zu Jahve. Aber die Erzählung der Genesis ist durchaus sagenhaft, so wenig wie in einem anderen Volke reichte in Israel die geschichtliche Erinnerung bis auf die Stammväter zurück. Die Erzvätergeschichte ist nur ein ideales Vorspiel der Geschichte Israels und der Verkehr Jahves mit den Erzvätern ist nur ein Ausdruck des Glaubens, dass seine Gnade schon über den ersten Anfängen Israels waltete und dass Israels Grösse und Glück in seinem Rathschluss von jeher feststand. Thatsächlich dreht dieser Verkehr sich um die Verheissung, dass Jahve dem Volke, das von den Erzvätern abkommen sollte, das Land Kanaan geben wolle. Eben darin bestand aber die Beziehung zwischen Jahve und Israel, dass Jahve dem Volke, das er geschaffen hatte, das Land Kanaan gab und es in diesem Besitze erhielt.

Als Nationalreligion konnte die israelitische Religion ihren wahren Anfang erst in dem Moment nehmen, in dem das Volk Israel entstand, d. h. nach der einstimmigen Ueberlieferung des A. T. beim Auszug aus Aegypten. Nach dem Pentateuch gewann aber seine Religion damals sofort die Gestalt, die sie später hatte. Danach machte Jahve Israel durch den Bundesschluss am Sinai zu

seinem Volke und gab er ihm zugleich in seinem Gesetz die Lebensordnung, die es für alle Zukunft in seinem Lande beobachten sollte. Auch diese Darstellung des Pentateuch erweist sich als ungeschichtlich. Die Gesetzgebung des Pentateuch besteht nämlich aus verschiedenen gesetzlichen Corpora, die aus verschiedenen Zeiten stammen, sämmtlich aber viel jünger sind als Mose. Spätere Geschlechter haben hier auf Mose zurückgeführt, was ihnen selbst als die Summe des göttlichen Willens an Israel galt. Theils war es naive Voraussetzung, theils dogmatisches Postulat, dass die Gebote der Religion von Anfang an stets dieselben gewesen und schon dem Mose geoffenbart seien. Der Gesetzgeber des Pentateuch ist Mose überhaupt nicht gewesen, das Gesetz war das letzte Product der Geschichte Israels, es hat aber keinen Platz an ihrem Anfang. Aber auch die Erzählung über die Zeit Moses ist sagenhaft. Auch in ihren ältesten Bestandtheilen ist sie lange Jahrhunderte nach Mose abgefasst, in hohem Grade ist sie mit den religiösen Anschauungen späterer Zeiten durchtränkt, z. Th. ist sie überhaupt aus ihnen entstanden. Es fragt sich daher, ob ihr überhaupt geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen, die als solche erkennbar sind und uns ein Bild von der Entstehung Israels und seiner Religion geben.

Gewiss ist, dass Israel und die Religion Israels älter waren als die Eroberung Kanaans. In der sog. Richterzeit bildete Israel keine äussere Einheit, die einzelnen Stämme führten vielmehr ein Sonderleben, in einer Zersplitterung, in der sie ein über das andere Mal zur Beute ihrer Feinde wurden. Aber trotz dieser Zersplitterung verband sie ein starkes national-religiöses Gemeingefühl. Stieg die Noth aufs Höchste, dann sammelten sie sich zu gewaltiger Kraftanstrengung um die Namen Jahve und Israel.

Das Debora-Lied (Jdc 5), das älteste Denkmal der israelitischen Literatur, giebt uns davon ein höchst lebendiges Bild. Längere Zeit hindurch waren die Stämme des nördlichen und mittleren Landes von den kanaanitischen Städten der Ebene Jezreel beunruhigt und geplündert. Wehrlos schienen sie in ihrer Vereinzelung ihren Quälern gegenüberzustehen, man sah nicht Schild noch Spiess unter den 40 000 Israels. Nun hatten sie sich zu gemeinsamer That aufgerafft und der Noth ein Ende gemacht. Stolz rühmt das Lied Israels Sieg. Aber Jahve war es, der sein Volk rettete, sein Ruhm wird hier den Königen und Fürsten kundgethan. Vom Sinai her kam er seinem Volke zu Hülfe, im Gewitter zog er von Seir aus, die Sterne am Himmel bot er zum Kampfe gegen Sisera auf. Aber noch in anderer Weise nahm er sich seines Volkes an.

Er war ihm nahe in seinem Mal'ak, durch den er ihm Weisung ertheilte, und sodann in den menschlichen Führern, die er ihm gab. In Debora erstand für Israel eine Mutter, d. h. eine Herrin von Ehrfurcht gebietender Hoheit. Sie rief zum Kriege auf, sie begleitete auch die Krieger in den Kampf und gab das Zeichen zum Angriff, indem sie den Schlachtgesang erhob. Aber der heilige Zorn, der zuerst in ihr aufloderte, war dann auch im ganzen Volke erwacht, viele verlobten sich dem Jahve zum Kampfe um Sieg oder Tod. Das Wort der Seherin hatte am Ende doch nur den Anstoss gegeben, Jahve wirkte nicht nur in ihr, auch die Begeisterung des Volkes war unmittelbar sein Werk. Ihre Träger waren auch seine natürlichen Häupter, die Fürsten hatten sich vor allen dem Jahve geweiht, an ihnen hängt darum Israels Herz. Der grimmigste Hass gegen die Unterdrücker riss Israel fort, mit wilder Leidenschaft malt das Lied die Ermordung des Sisera aus, mit dem bittersten Hohn vergegenwärtigt es sich die Sorge seiner Mutter, die ihren Sohn erwartet, und das Geschwätz der Hoffrauen, die lüstern der Beute harren. Aber der Zorn Israels ist Jahves Zorn, die Menschen verschwinden hinter dem Gott, der sie treibt. Er ist der Beleidigte und er der Rächer, ihm zu helfen, zieht Israel aus. Schmach über die Stämme, die zu Hause blieben, die sich aus der Alltäglichkeit nicht aufraffen konnten, die, weil sie ja fern wohnten, die gemeinsame Sache Israels vergassen, die in behaglicher Existenz am Ufer des Meeres, wie sie dem Israeliten nicht ansteht, erschlafft und dem nationalen Interesse entfremdet sind! Fluch aber über die, die in der Nähe weilten und im entscheidenden Augenblick den Jahve feige im Stich liessen! Aber trotz ihnen giebt es ein Israel, das sich unbesiegbar weiss wie die aufgehende Sonne.

Eine nationale Religion von unvergleichlicher Kraft klingt uns aus diesem Liede entgegen, Jahve und Israel sind hier durch das engste und festeste Band mit einander verbunden. Die Nation steht gänzlich auf dem nationalen Glauben, Jahve schliesst die Stämme zur Volkseinheit zusammen und befähigt sie zu gemeinsamem Kampf und Sieg und umgekehrt geht Jahves Walten gänzlich in seinem Interesse an Israel auf. Es ist, wie wir sehen werden, möglich, ja gewiss, dass damals noch andere Götter neben Jahve in Israel verehrt wurden, aber dies Lied beweist, dass sie für das nationale Leben neben Jahve nichts bedeuteten.

Wie stark das nationalreligiöse Gemeingefühl der israelitischen Stämme in der Richterzeit war, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass die Israeliten in Kanaan Israeliten blieben und die Kanaaniter

zu Israeliten machten. Wie der Kern der Bücher Josua und Richter beweist, hatten sie nur einzelne Theile Kanaans in ihre Gewalt gebracht, erst im Laufe von Jahrhunderten wurden die Kanaaniter sämmtlich von ihnen unterjocht. Es gab sogar mehr Kanaaniter als Israeliten im Lande. Nun kam es zu einer Vermischung von Israeliten und Kanaanitern, bei der die Israeliten die kanaanitische Cultur grossentheils annahmen. Aber bei alledem behaupteten sie ihre Eigenthümlichkeit, Jahve verdrängte den Baal und die Kanaaniter wurden Israeliten[1].

Dies Gemeingefühl der israelitischen Stämme beruhte nicht etwa darauf, dass sie von anderem Blute waren als die Kanaaniter. Denn diese Verschiedenheit hat sie nicht abgehalten, sich mit den Kanaanitern zu vermischen. Obendrein waren die israelitischen Stämme selbst, wie ihr Stammbaum zeigt, von verschiedenartiger Herkunft. Vielmehr weist dies Gemeingefühl auf eine gemeinsame Geschichte zurück, die die Stämme mit einander erlebt hatten. Die Eroberung Kanaans kann hierfür zunächst nicht in Betracht kommen. Wenigstens die Eroberung des Westjordanlandes, soweit von einer solchen die Rede sein konnte, war nicht die gemeinsame That der Stämme gewesen. Die beiden Hauptstämme, Juda und Joseph, hatten jeder für sich sein Gebiet erkämpft. Also lag jene gemeinsame Geschichte der Stämme vor der Eroberung Kanaans, von da datirte ihre Zusammengehörigkeit und ihre gemeinsame Beziehung zu Jahve. Die Stärke dieses geschichtlichen Gemeingefühls lässt es als möglich erscheinen, dass die Israeliten die Erinnerung an ihre ältesten nationalen Erlebnisse länger festhielten, als das bei anderen Völkern der Fall zu sein pflegt. Auch war der Abstand zwischen der Zeit Moses und den Anfängen der israelitischen Literatur zweifellos um einige Jahrhunderte kleiner als die künstliche Chronologie des A. T. annimmt. In der That weist die Erzählung über die Zeit Moses gewisse Grundzüge auf, deren Geschichtlichkeit zu bezweifeln kein Grund vorliegt. Hierher gehört der ägyptische Aufenthalt der Israeliten (oder wenigstens eines Theiles von ihnen) und ihre Flucht aus Aegypten, ihre Beziehung zu den Stämmen der Sinaihalbinsel und dem heiligen Berge, der Aufenthalt in Kades und endlich die Eroberung des Amoriterreiches östlich vom Jordan. Ereignisse, wie diese, die überliefert, in sich möglich und zum Theil sehr wahrscheinlich sind, müssen das Nationalgefühl der späteren israelitischen Stämme begründet haben. Hierbei kommt vielleicht noch in Betracht, dass

---

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen I 6.

nach der Ueberlieferung zwischen der Flucht aus Aegypten und der Eroberung des Ostjordanlandes nur 40 Jahre lagen und die wichtigsten Ereignisse, die seine geschichtliche Existenz schufen, sich somit in ein Menschenalter zusammendrängten. Auf die concrete Geschichtlichkeit der Ueberlieferung kommt es hierbei aber zunächst nicht an. Man müsste indessen derartige Thatsachen, wenn sie nicht überliefert wären, postuliren, um das Israel der Richterzeit zu verstehen.

Aber mehr als die äusseren Umstände, unter denen ein Volk entsteht, bedeutet seine Eigenart, die es in bestimmter Weise erleben und handeln lässt. Denn sie allein setzt die Ereignisse in Erlebnisse um und lässt es handelnd seine Schicksale selbst schaffen. Sie bethätigt sich in den Helden, die Gott ihm schenkt, sie wird aber vor allem von diesen Männern bestimmt. Mehr als vielleicht bei irgend einem anderen Volke war das bei Israel der Fall. Sofort am Anfang seiner Geschichte nennt die Ueberlieferung einen Mann, der als der menschliche Begründer Israels erscheint und uns als solcher gelten muss, weil wir von keinem anderen wissen.

Mose war nicht der Gesetzgeber Israels, er war aber viel mehr als das. Er hat Israel geschaffen, indem er die Israeliten aus Aegypten führte, sie in der Wüste vereinigte, ihnen durch die Eroberung des Ostjordanlandes eine feste Heimath gab und den Hirten ermöglichte, Bauern zu werden. Mit und bei alledem aber hat er dem Gemeingefühl der israelitischen Stämme, d. h. ihrem nationalreligiösen Bewusstsein seinen bestimmten Inhalt gegeben.

Der Widerstand gegen die ägyptische Unterdrückung hatte sich nach der Ueberlieferung zuerst nicht bei der Masse des Volkes geregt, die sich vielmehr in Verzweiflung fügen wollte. Zuerst war dem Mose Israels Wollen und Können bewusst geworden und er hatte dann durch die Gewalt seiner Persönlichkeit seine Brüder mit sich fortgerissen. Freilich tritt seine persönliche Bedeutung in der pentateuchischen Erzählung völlig hinter der göttlichen Causalität zurück, die die Späteren sich als eine durchaus wunderhafte vorstellten. Der unvergleichliche Gottesmann, wie er Dt 34 genannt wird, erscheint Ex 4 bei seiner Berufung als ein Mensch von ausserordentlicher Mattherzigkeit und trotzigem Eigensinn. Von Natur steckte nichts in ihm, was ihn zum Retter und Begründer Israels gemacht hätte. Wie einem zaghaften Knaben musste Jahve ihm seine grosse Aufgabe aufzwingen. Hier wie in anderen Fällen ist die religiöse Empfindung des Alterthums von den Späteren ins Ungeschichtliche übertrieben. Gideon, der Besieger Midians, wird

Jdc 6 in derselben Weise als ein halb widerwilliges, halb willenloses Werkzeug Jahves geschildert, in Wahrheit war Gideon, wie die ältere Ueberlieferung von Jdc 8 uns lehrt, ein ganz anderer Mann und nach Art dieses Gideon müssen wir uns Mose zunächst vorstellen. Wenn die Helden der Richterzeit im Namen Jahves das Volk zu den Waffen riefen und es gegen den Feind führten, so stützte sich ihre Autorität auf kein ihnen übertragenes Amt, sie standen auf ihrer persönlichen Ueberzeugung, dass Jahve jetzt sein Volk retten wolle und dass er dafür sie zu Führern Israels bestelle. Ihre Selbstgewissheit bezeugte sich dem Volke, ihre Begeisterung gab Allen die Empfindung, dass Jahve Israel heimsuche und dass diesen Männern jeder folgen müsse, der zu Jahve und zu Israel gehöre. War aber der Sieg errungen, dann behielt der glückliche Anführer auch fernerhin eine gewisse Autorität. Jetzt war er als der gottgegebene Mann erwiesen, an den man bis dahin nur geglaubt hatte. Darum wollte man ihm auch für die Zukunft gern folgen. So muss Mose zuerst durch die Macht seiner gottbegeisterten Persönlichkeit der Führer Israels geworden sein und weil der Erfolg ihn legitimirte, hat er Zeitlebens an der Spitze Israels gestanden.

Aber die Richter fussen darauf, dass es ein Israel giebt und dass Jahve der Gott Israels ist. Dagegen hat Mose zuerst ein Israel geschaffen und durch ihn ist Jahve der Gott Israels geworden. Er hat das Band geknüpft, das die Stämme Israels umschloss und sie zugleich mit Jahve verkettete. Mit dem einen war das andere gegeben. Die Stämme wurden dadurch zu Israel, dass Jahve der Gott Israels wurde.

§ 2. Altsemitische Religion und arabische Stammesreligion.

Aelter als Israel d. h. älter als der durch dies eigenthümliche Gemeingefühl charakterisirte Bund der Stämme sind die einzelnen Stämme in ihrer Besonderung und ebenso gab es längst einen Gott Jahve, ehe er der Gott Israels wurde[1]. Aus der Frage, was Mose

[1] So nimmt die älteste Ueberlieferung ohne Weiteres an und sie muss darin Recht haben. Der Priestercodex des Pentateuch (Ex 6 2ff.) und schon vor ihm der Elohist (Ex 3 11ff.) sind freilich der Meinung, dass der Name Jahve zuerst dem Mose geoffenbart sei. Aber diese Meinung beruht auf einer durchsichtigen Reflexion. Jahve war späterhin nur der Gott Israels, darin ging sein ganzes Wesen auf. Deshalb schien aber auch sein Name als der Ausdruck seines Wesens nicht älter sein zu können als Israel selbst. In Wahrheit musste Mose an einen Gott der Väter anknüpfen, nur auf einen solchen konnte er in der ägyptischen Noth selbst hoffen und seine Brüder verweisen. Es handelte sich um die Be-

und seine Zeit für die Religion Israels bedeuteten, ergeben sich sofort die Vorfragen: Was bedeutete Jahve, ehe er der Gott Israels wurde? Was war überhaupt die älteste Religion der israelitischen Stämme? Das A. T. giebt uns hierüber wenig Aufschluss. Was die Genesis über die Religion der Erzväter erzählt, beruht zumeist auf Zurücktragung späteren Glaubens an die ersten Anfänge der Geschichte. Dagegen begegnen uns im späteren Israel manche Erscheinungen, die mit dem religiösen Fortschritt in Widerspruch stehen und ihn vielfach auch aufhalten. Solche Erscheinungen können auf frühere Stufen der religiösen Entwicklung hinweisen, die bei der Masse des Volkes noch nicht völlig überwunden waren. Sodann kennen wir einigermassen die Religion anderer semitischer Völker, die den Hebräern verwandt waren. Die Vergleichung dieser Religionen mit der alttestamentlichen ergiebt gewisse gemeinsame Grundzüge, die auf eine semitische Urreligion hindeuten. Auch aus der Analogie anderer semitischer Religionen können wir auf die älteste Religion der Hebräer gewisse Schlüsse ziehen. Freilich ist bei Untersuchungen dieser Art grosse Vorsicht geboten. Religiöse Erscheinungen, die dem Fortschritt widerstreiten, weisen nicht immer auf frühere Entwicklungsstufen der Religion zurück. Sie können auch blosse Entartungen vorstellen, sie können ferner von auswärts eingedrungen sein. Sodann bedeutet nicht jede Uebereinstimmung der israelitischen Religion mit anderen semitischen Religionen ursprüngliche Identität, sie kann auch auf paralleler Entwicklung oder auf Entlehnung beruhen.

Die semitischen Völker sind einander in hohem Masse gleichartig[1]. Ihre Sprachen stehen einander so nahe, dass man sie fast richtiger als Dialecte Einer Sprache bezeichnet. Ihre ursprüngliche Heimath war die arabische Wüste, von da vordringend haben sie Palästina, Phönicien, Syrien und die Eufrat- und Tigrisländer besetzt. Die verschiedene Natur der einzelnen Stämme, die Verschiedenheit

---

hauptung israelitischen Wesens gegenüber den Aegyptern, dafür konnte sich nur ein Gott der Väter interessiren. Dann hat Mose diesen Gott aber auch bei einem überlieferten Namen genannt. Denn an dem Namen des Gottes hing es, dass er ein Gott der Väter war. Ein neuer Gottesname hätte einen neuen Gott bedeutet.

[1] Nur mit grosser Vorsicht zu benutzen sind Renan, Nouvelles considérations sur le charactère général des peuples sémitiques (Journal Asiatique, 1859). R. J. Grau, Semiten und Indogermanen, 1864. Fr. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen I, 1883. — Noch jetzt von Werth sind die Werke von J. Selden, De diis Syris (1628) und J. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus (1685).

ihrer Wohnsitze und Schicksale hat freilich auch unter ihnen verschiedene Typen ausgeprägt und an den Grenzen ihres Gebiets, wie namentlich in Babylonien, ist ihr eigenthümliches Wesen auch durch fremde Beimischung alterirt. Aber gewisse Grundzüge ihres Wesens haben sie stets behauptet. Neben einer grossen Sprödigkeit ihrer Natur hat hierzu vor allem der Umstand beigetragen, dass sie in allen ihren Gebieten immer neuen Zuzug aus der Urheimath erhielten. Die Gleichartigkeit und der gemeinsame Grundtypus ihrer Religionen würde für uns deutlicher sein, wenn wir allseitiger über sie informirt wären als das der Fall ist. Die Religion der Assyrer und Babylonier kennen wir nur in der künstlichen Systematisirung, in die sie aus priesterlichem und politischem Interesse gebracht wurde. Sehr mangelhaft ist auch unsere Kenntniss der syrischen und phönicischen Religion[1]. Mehr wissen wir aus dem A. T. über die Religion der Kanaaniter. Einigermassen unterrichtet sind wir ferner über die Religion Moabs, das zu den nächsten Verwandten Israels gehörte. Die Inschrift des Königs Mesa lehrt uns, dass zwischen der Religion des älteren Israel und der Moabs eine weitreichende Aehnlichkeit bestand. Aber den ältesten semitischen Gottesglauben kennen wir vor allem aus der Religion der vorislamischen Araber. Die Quellen hierfür sind freilich ziemlich spät, sie führen uns die altarabische Religion lediglich in der Zeit ihres Untergangs vor Augen und auch da so unvollkommen, dass nur Reste von ihr uns erhalten sind. Aber wir lernen hier die semitische Religion in höchst primitiver Gestalt kennen. In Arabien wurde sie nicht nur von fremden Einflüssen wenig berührt, sie hat hier auch durch innere Entwicklung keine Abwandlung erfahren, die ihren ursprünglichen Charakter im Wesentlichen verwischt hätte. Mit der Religion der

---

[1] Das syrische Heidenthum kennen wir namentlich aus Lucian's Schrift De dea Syra und griechischen und syrischen Kirchenschriftstellern, wozu zahlreiche griechische und aramäische Inschriften treten, die freilich fast nur Gottesnamen ergeben. Vgl. Le Bas et Waddington, Voyage archéologique (Abtheilung Syrie), de Vogüé, Voyage en Syrie centrale, sowie das Corpus Inscr. Semiticarum.

Eine trübe Quelle für die phönicische Religion sind die Fragmente des Philo von Byblos bei Eusebius, vgl. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876. Von verhältnissmässig geringem Inhalt sind die Angaben der griechischen und lateinischen Autoren, sowie die zahlreichen phönicischen und karthagischen Inschriften, über die ebenfalls das Corpus Inscr. Semiticarum zu vergleichen ist. Nähere Erörterungen über die phönicische Religion finden sich besonders bei Movers, Phönicier, Bonn und Berlin 1841—1850. Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864. R. Pietschmann, Geschichte der Phönicier, Berlin 1889, 144—237.

alten Araber gehört die älteste Religion der Hebräer nicht sowohl deshalb zusammen, weil ihnen beiden der geschlechtliche Dualismus fremd ist, der in dem Götterglauben der Kanaaniter und Syrer sich vielfach findet. Denn dieser Dualismus ist überall späten Ursprungs, Unzucht kam aber auch beim arabischen Cultus vor. Aber die Hauptsache ist, dass wir bei den alten Arabern und nur bei ihnen die semitische Religion noch als die Religion von Nomadenstämmen kennen lernen und uns danach ein Bild von der ältesten Stammesreligion der Hebräer machen können.

Dass die hebräische Religion zuletzt auf eine *ursemitische* zurückgeht und in ihrer ältesten Gestalt namentlich der *altarabischen* verwandt war, ist auch *sprachlich* zu beweisen[1]. Vielfach bezeichnen Hebräer und Araber dieselben religiösen Dinge, Personen und Handlungen mit denselben Ausdrücken, ohne dass dabei an eine wechselseitige Entlehnung zu denken wäre. Der allgemeinste Ausdruck für die Ausübung des Cultus ist in beiden Sprachen עָבַד, das älteste und wichtigste Heiligthum ist bei den Hebräern die מַצֵּבָה, bei den Arabern nuṣb oder manṣab, das Fest heisst beide Male חַג, der Festjubel הִלֵּל, Opfern heisst זָבַח, Weihen heisst הִזִּיר (נָזַר), der Gebrauch des heiligen Looses heisst קָסַם, der Seher heisst חֹזֶה. In anderen Fällen hat ein Ausdruck bei dem einen Volke eine speciellere oder allgemeinere Bedeutung angenommen, während er bei dem anderen die ursprüngliche Bedeutung behielt. charam bedeutet im Arabischen Heiligkeit überhaupt, im Hebräischen ist חֵרֶם der Bann. נָסַךְ bedeutet im Hebräischen und Aramäischen die Darbringung der Libation, im Arabischen hat es viel allgemeineren Sinn genommen. עָתַר bedeutet hebräisch flehen, im Arabischen wird mit einem Derivat dieser Wurzel eine besondere Opferart bezeichnet. Dem hebräischen Wort כֹּהֵן, der Priester, entspricht arabisch kâhin, der Seher, aber Priester und Seher waren ursprünglich dieselbe Person. Gott heisst hebräisch אֵל und אֱלֹהִים, arabisch 'îl und 'ilâh. Ueberhaupt geht אֵל durch die ganze semitische Welt. Auch der unter den Semiten weit verbreitete בַּעַל findet sich bei den Arabern wieder und ebenso die Astarte (עַשְׁתֹּרֶת), die bei den Babyloniern und Assyrern Istar,

---

[1] Vgl. zu diesem sprachlichen Nachweis Wellhausen, Skizzen III[2] 141 ff. und Nöldeke, ZDMG 1887, 719. Wellhausen, Nöldeke und W. Robertson Smith wird überhaupt die nähere Kenntniss der altarabischen Religion verdankt. Ich verweise für das im Folgenden über sie Gesagte ausser dem genannten Werke Wellhausen's auf W. R. Smith, The Religion of the Semites, 2. Aufl., 1894, und Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, und auf Nöldeke, ZDMG 1886, 148 ff., 1887, 707 ff.

bei den Aramäern עתר, den Moabitern עשתר heisst. Bei den Südarabern ist Athtar ein Gott.

Wie die Götter aller Welt so waren auch die der Semiten von sehr verschiedener Herkunft[1]. Ueberall stösst der Mensch auf Erscheinungen, die ihn in Bewunderung und Furcht versetzen, überall umgiebt ihn ferner ein bunter Wechsel von Ereignissen, die ihn näher oder ferner betreffen, ohne dass er Gewalt über sie hätte, sie fördern ihn, aber sie überwältigen ihn auch und vernichten ihn. Daraus entsteht die Vorstellung von vielen übermenschlichen Mächten, die in der Welt walten. Ihre Reihe wird um so mannigfaltiger, je mannigfaltiger sich das Leben gestaltet. Zunächst waren es aber überall imponirende Naturerscheinungen, die die Ahnung des Göttlichen hervorriefen, auch bei den Semiten waren es auf Erden vor allem Quellen, Bäume und Oertlichkeiten von besonderer Fruchtbarkeit, aber auch Höhlen und Berge, am Himmel die Sonne, der Mond, die Sterne und nicht am wenigsten das Gewitter.

Die irdischen Gottheiten scheinen, wenigstens bei den Semiten, älter zu sein als die himmlischen. Hierfür kommt namentlich in Betracht, dass auch die himmlischen Gottheiten durchweg in irdischen Wohnungen verehrt werden. Das kann nicht allein aus dem practischen Bedürfniss des Cultus erklärt werden, sondern nur daraus, dass die himmlischen Gottheiten jüngeren Ursprungs sind. Dagegen sind die irdischen Gottheiten der Semiten ursprünglich wohl aus den Dämonen hervorgegangen, die überall auf der Erde hausten (bei den Arabern die djinn). Die Dämonen theilen mit den Göttern ihre Wohnung, sie sind besonders auch an den Cultusstätten ansässig. Sie theilen mit ihnen ferner die übermenschliche Natur, sie können nützen und schaden. Sie unterscheiden sich von ihnen aber dadurch, dass sie in unberechenbarer Weise nützen und schaden. Sie können nicht verehrt werden, weil sie zu den Menschen in keiner festen Beziehung stehen. Deshalb haben sie auch keine individuellen Namen, bei denen sie angerufen werden könnten. Sodann ist auch aus dem A. T. deutlich, dass die Cultusstätten schon Wohnungen der Gottheit waren, ehe sie dort verehrt wurde. Jahve wohnte längst in Bethel, als er sich dort dem Jakob offenbarte. „Fürwahr, Jahve ist an diesem Ort und ich wusste es nicht“ (Gen 28 16). Auch die Stätten, an denen Jahve und der himmlische Heerführer dem Mose und dem Josua erschienen, waren schon vor

---

[1] Eine bequeme Uebersicht über die semitische Götterwelt giebt Fr. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, 9—103; vgl. dazu Nöldeke, ZDMG 1888, 470ff.

der Gotteserscheinung „heiliger Boden“ (Ex 3 5 Jos 5 15). Sie wurden das offenbar nicht erst durch die Gotteserscheinung. Aber Cultusstätte wird ein heiliger Ort eben dadurch, dass das an ihm wohnende Numen den Menschen erscheint, seinen Namen nennt und eben damit sich für einen Helfer erklärt, der hier angerufen werden kann und will. In dieser Weise werden zuerst irdische Gottheiten aus localen Dämonen hervorgewachsen sein[1]. Späterhin sind aber die irdischen Gottheiten durchaus hinter den himmlischen zurückgetreten, die ursprünglich auch wohl als Dämonen gedacht wurden.

Auch Jahve war von Haus aus wohl ein Naturgott und vielleicht bezeichnet auch der Name Jahve eine bestimmte Naturerscheinung, in der man eine besondere Manifestation von ihm und einen Ausdruck seines Wesens sah[2]. Jahve erscheint so regel-

---

[1] Vgl. W. Robertson Smith, Rel. Sem.[2] 102, 117 ff. und besonders Wellhausen, Skizzen III[2] 208 ff. Dieser Dämonenglaube ist vorläufig als die älteste sicher erreichbare und zugleich als die wichtigste Wurzel des altsemitischen Gottesglaubens zu betrachten. Es ist möglich, dass daneben der Ahnencult früh eine Rolle gespielt hat (s. u. § 18). Dagegen hat W. R. Smith zahlreiche Spuren eines uranfänglichen Totemismus auf semitischem Boden nachweisen wollen. Man versteht darunter eine bei wilden Völkern oft vorkommende Religionsform, bei der Stämme und Geschlechter sich von einem Thiere oder einem Gewächs oder irgend einem anderen Gegenstand ableiten, den sie als göttlich verehren, nach dem sie sich nennen und dessen natürliche Repräsentanten sie als ihre Verwandten respectiren. In Verbindung steht damit ferner das sog. Mutterrecht, d. h. die Gliederung der Stämme und Geschlechter und Familien nach mütterlicher statt nach väterlicher Verwandtschaft. Indessen sind die betreffenden Spuren auf semitischem Boden mehr oder weniger unsicher, jedenfalls dürfte die Nachwirkung des Totemismus, wenn er überhaupt da war, von W. R. Smith erheblich überschätzt sein. Vgl. W. R. Smith, Kinship and marriage in early Arabia (Cambridge 1885), Rel. Sem.[2] S. 124 ff., 441 ff. Nöldeke, ZDMG 1886, 156 ff. Wellhausen, Skizzen III[1] S. 176. Göttinger Gelehrte Nachrichten 1893, 433 ff. G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern (Leipzig 1884). J. G. Frazer, Totemism (Edinburgh 1887).

[2] Ex 3 14 wird יהוה bekanntlich mit הָיָה (= sein) zusammengebracht. In der That giebt es im Aramäischen ein הוא, das dem Hebräischen היה entspricht, und möglicher Weise auch althebräisch war. Danach wird der Name erklärt אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „ich werde sein, der ich sein werde“. Wie der Verf. das verstanden wissen wollte, ergiebt sich, wie W. R. Smith (Proph. S. 385 ff.) erkannt hat, aus dem unmittelbar Vorhergehenden unzweideutig. Mose fragt: „Wie könnte ich Israel aus Aegypten führen?“ — Jahve antwortet: כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ = „ich will mit Dir sein“ (v. 11 12). Also ist der Sinn von אהיה אשר אהיה: ich werde mit Dir (oder mit Euch) sein, der ich mit Dir (mit Euch) sein werde, d. h. Ihr sollt erfahren, dass ich Euer Helfer bin. Es liegt auf der Hand, dass diese Etymologie unmöglich ist. Sie erfordert, dass man die Hauptsache (עִמָּךְ oder עִמָּכֶם) hinzudenkt. Ebenso unmöglich sind die anderen Ableitungen von הוה

mässig im Gewitter, dass man ihn für einen ursprünglichen Gewittergott halten möchte. Ein Gewittergott war z. B. auch der arabische Ḳuzaḥ, der freilich vielleicht erst spät als Koze auch der Gott der nächstverwandten Edomiter war[1]. Dem entsprechend hat Ewald den Namen Jahve nach einem arabischen הוה „er fährt herab", besser wohl Wellhausen (Isr. Gesch.[3] S. 25) „er weht, er fährt durch die Lüfte", erklärt. Die Richtigkeit dieser Etymologie ist freilich zweifelhaft und zu beweisen ist es am Ende nicht, dass Jahve wirklich ein Gewittergott war. Auch aus dem Cherubsymbol lässt sich das nicht erhärten[2].

= היה, die man dem Verf. von Ex 3 11 ff., freilich fälschlich, imputirt hat. Der Name kann weder die Aseität des Gottes Israels noch seine alleinige Existenz aussagen. Denn die Frage, ob Jahve einen metaphysischen Ursprung habe, ist dem A. T. überhaupt fremd, und der Glaube, dass er der allein wirkliche Gott sei, gehört erst der prophetischen Zeit an. Das alte Israel hat nicht daran gezweifelt, dass die Götter anderer Völker existirten. Uebrigens würde der Gedanke, dass Jahve allein Gott sei, anders ausgedrückt sein. Unmöglich ist auch die neuerdings beliebte hifʿîlische Deutung des Namens, wonach Jahve der wäre, „der das Sein macht", d. h. der Schöpfer. Denn ein Hifʿîl von היה ist nicht zu belegen und kam auch schwerlich vor. Uebrigens ist der Gedanke, dass Jahve die Welt geschaffen habe, bei den Hebräern nicht alt und reicht auf keinen Fall an den Ursprung der hebräischen Religion zurück. Ganz unglücklich hat Lagarde (vgl. zuletzt Uebersicht über die Bildung der Nomina S. 136 ff.) die hifʿîlische Deutung dahin modificirt, dass Jahve der sei, „der geschehen macht", was dann weiter bedeuten soll „der verwirklicht" und zwar „der seine Verheissung verwirklicht".

[1] Wellhausen, Skizzen III[2] 67, 209. Bäthgen, Beiträge S. 9 ff.

[2] Die Cherube sind nicht spezifisch israelitisch, man muss aber weiter auch bezweifeln, ob die Cherubsvorstellung den Hebräern von jeher geläufig war und nicht vielmehr erst in späterer Zeit bei ihnen in Aufnahme kam. Die Verwendung des Cherubsymbols im salomonischen Tempel beweist nicht das Gegentheil und dass es auf der Lade Jahves angebracht war, kann der Priestercodex nicht bezeugen. Fremdländischer Cherubmythus liegt augenscheinlich Ez 28 vor, wo von der Function des Cherubs auf dem Götterberge, seiner Verstossung von da und seiner Verbrennung erzählt wird. Aber auch Gen 3 24 sind die Cherube gewiss keine israelitische Zuthat zu der ursprünglich fremdländischen Erzählung. Man glaubt den Namen Cherub bei den Assyrern als Bezeichnung der geflügelten Stierbilder an den Eingängen der Königspaläste nachweisen zu können (Friedr. Delitzsch, Paradies S. 150 ff.). Sie sind weiterhin auch wohl identisch mit den Greifen, die wie sie die doppelte Function haben, die Gottheit zu tragen und das Heiligthum zu beschützen. Ps 18 11 fährt Jahve auf dem Cherub hernieder, bei Ezechiel verlässt er auf einem von ihnen getragenen Throne Jerusalem und kehrt er später dahin zurück (Ez 1 8—11 43). Andererseits sind die Cherube im Debir des salomonischen Tempels als Wächter des Heiligthums vorgestellt (vgl. Gen 3 24 Ez 28). Wenn eine der beiden Functionen sich aus der anderen herausgebildet hat, so ist die ältere natürlich die, wonach der Cherub die Gott-

Natürlich hatten die dämonischen Wesen überall sehr verschiedenen Rang, je nach der Bedeutung, die ihr Walten an verschiedenen Orten für die Menschen hatte. Aber auch ihre ursprüngliche Natur wird dadurch verwischt, dass sie als Götter zu menschlichen Gemeinschaften in Beziehung treten. Das älteste geschichtlich Erreichbare ist hier die Stammesreligion der alten Araber. Ein einzigartiges Gemeingefühl herrscht in einem arabischen Nomadenstamm. Keinen Augenblick verlässt den Nomaden das Bewusstsein, dass seine ganze Existenz auf dem Stamme beruht. Was ihn in der Welt hält, schützt und rächt, ist allein sein Stamm. Umgekehrt geht aber auch sein ganzes Leben in seinem Stamme auf, er ist ein Glied seines Stammes und weiter nichts. Sein Stamm verlangt von ihm die höchste Aufopferung, jeden Augenblick muss er darauf gefasst sein, für die Sache des Stammes zu sterben. Dann wird sein Blut gerächt, wie er umgekehrt verpflichtet ist, das Blut jedes Stammesgenossen zu rächen, wo sich nur die Gelegenheit dazu bietet. Diese Aufopferung erscheint ihm als nichts Ausserordentliches, er weiss es nicht anders und kann nicht anders, weil er sich lediglich als ein Glied des Ganzen fühlt. Wo bliebe auch ein solcher Stamm, wenn es anders wäre! Mit aller Welt im Kampf und Krieg ist seine Hand gegen Jedermann, aber auch Jedermanns Hand gegen ihn. Dies starke Gemeingefühl, das die Glieder des Stammes verbindet, führt nun aber auch zum Glauben an einen besonderen Stammesgott. Der energische Wille der Selbstbehauptung, der den Stamm beseelt und am Leben erhält, objectivirt sich in der Forderung einer übermensch-

---

heit trägt. Der ursprüngliche Sinn des Cherubs ist dann aber wohl die Wetterwolke. Ps 104 3 heisst es in Anspielung auf כרוב: er macht Wolken zu seinem Gefähr (רכוב); vgl. dazu Jes 19 1. Hierzu stimmt es, dass bei dem Cherub der Blitz ist. Ursprünglich hatte er wohl Vogelgestalt, die später der Menschengestalt angenähert wurde. — In dem Ausdruck ישב הכרבים (II Reg 19 15 Ps 99 1) sind sie aber als die Wächter des himmlischen Throns gedacht, wozu auch Ezechiel Anleitung gegeben haben mag. Denn auf keinen Fall bedeutet der Ausdruck den auf dem Cherub fahrenden Gott. Ps 80 2 könnte freilich an Ez 43 gedacht sein. Im Buche Henoch und in der neutestamentlichen Apokalypse preisen die Cherube wie die übrigen Engel die göttliche Herrlichkeit. Ein Anfang zu dieser Verwendung der Cherube liegt wohl schon, wie Kosters (Theol. Tijdschr. 1879, 445ff.) bemerkt, im Priestercodex des Pentateuch vor. Denn die einander zugewendeten Cherube auf der Kapporeth der Lade beten doch wohl die göttliche Herrlichkeit an (Ex 25 20). Dass der Ausdruck I Sam 4 4 II Sam 6 2 I Chr 13 6 später eingetragen ist, hat Kuenen gewiss mit Recht behauptet (Godsd. I 256f.). Die Glossirung will die sinnliche Art, in der die Lade Jahves an jenen Stellen als die Wohnung Jahves gedacht ist, abschwächen.

lichen Macht, die die Sache des Stammes führt, ihm giebt was er zum Dasein nöthig hat, vor allem Sieg über die Feinde[1]. So wird irgend einer der überlieferten Götter zum Stammesgott und darüber verliert er seinen ursprünglichen Charakter, der oft ganz in Vergessenheit geräth. Fortan besteht sein Wesen darin, dass er diesem bestimmten Kreise von Menschen in seinen eigenthümlichen Bedürfnissen beisteht. Der Stamm ruft seinen Gott oft unter besonderem Namen an, vor allem verehrt er ihn an einem bestimmten Ort. Da bei seinem Heiligthum nimmt er den Dienst seiner Verehrer entgegen, da ist er zu finden und gewährt seine Gunst. Wie aber das Interesse und das Walten des Stammesgottes sich auf seinen Stamm beschränkt, so scheint auch seine Macht einigermassen auf die Bedürfnisse, d. h. aber auch auf den Umkreis seines Stammes beschränkt zu sein. Aber in der Nähe seines Heiligthums ist er die göttliche Macht überhaupt[2].

Das Wesen dieser Stammesreligion kommt zum Ausdruck im Cultus[3], der das Band zwischen der Gottheit und dem Stamme immer neu knüpft, zugleich aber die Verbrüderung der Stammgenossen erneuert.

Alle menschliche Gemeinschaft ist ursprünglich Blutsgemeinschaft und auch der Stamm will sie vorstellen. Freilich beruht er nicht überall auf ihr und im Laufe der Zeit treten auch blutsfremde Geschlechter in ihn ein. Aber in diesem Fall wird die Blutsgemeinschaft künstlich hergestellt[4]. Die Blutsfremden verbrüdern sich, indem sie gemeinsam Blut geniessen. Mit der Blutsverbrüderung

---

[1] Dagegen wurde der Regen bei den alten Arabern allerdings nicht von den einzelnen Stammesgöttern abgeleitet (W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 111). Das war für einen Stammesgott auch nicht so leicht möglich wie für einen Volksgott.

[2] Die Localisirung der Gottheit ist ursprünglich von vornherein gegeben, sofern sie als die Eigenthümerin und Bewohnerin einer Quelle, einer Oertlichkeit von besonderer Fruchtbarkeit oder dgl. gedacht ist; vgl. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 94 ff. Späterhin konnte die Stätte freilich auch nach dem practischen Bedürfniss des Cultus einigermassen willkürlich gewählt werden.

[3] Das ursprüngliche Wesen einer Religion ist vor allem aus dem Cultus zu erkennen. Cultusgebräuche werden zäh festgehalten, während die Religion selbst längst einen anderen Charakter angenommen hat. Dagegen macht der Mythus alle Wandlungen der Religion mit. Ueberhaupt aber ist der Mythus jünger als der Cultus. Der Cultus ist der genuine und ursprünglich der einzige Ausdruck für die Art, in der die Menschen ihre Beziehung zur Gottheit auffassen, bethätigen und unterhalten. Hier redet die Religion in Handlungen, der Mythus kommt erst später hinzu. Vgl. hierzu W. R. Smith, Rel. Sem.[2] I 16 ff.

[4] Vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 124 ff. W. R. Smith a. a. O. S. 314 ff.

ist die Bundesschliessung nahe verwandt. Jene bedeutet freilich das Ineinanderaufgehn von Geschlechtern und Stämmen, diese nur die gegenseitige Unterstützung. Aber weil gegenseitige Unterstützung nur bei Gemeinsamkeit des Bluts denkbar ist, so geschieht die Bundesschliessung in derselben Form wie die Blutsverbrüderung. Vielfach kommt es in der Welt vor, dass Menschen, die sich verbünden, sich die Haut aufritzen und gegenseitig das Blut lecken, um so Ein Blut zu werden. An die Stelle des menschlichen Bluts tritt beim Bundesschluss später das Thierblut. Auch dieses Blut wird anfangs getrunken, dann aber wird die Sitte dahin abgeschwächt, dass beide Theile die Hände in das Blut tauchen und sich damit bestreichen. Weiter treten an die Stelle des Thierblutes andere Ersatzmittel, Wasser, Wein oder wohlriechende Essenzen. Einigermassen gleichwerthig mit dem Blute ist dagegen das Fleisch des Thieres, das die Bundschliessenden essen. Aber auch das Fleisch kann durch jedes Nahrungsmittel, z. B. durch Brot, vertreten werden. Bei den Hebräern findet sich nur noch das gemeinsame Mahl, durch das der Bundesschluss perfect wird (z. B. Jos 9 14).

Nun kann aber der Bundesschluss auch einen religiösen Charakter annehmen, indem man Gott als Garanten des Bundes in den Bund hineinzieht. Da wird das Thierblut, mit dem man sich verbündet, Opferblut, das Fleisch Opferfleisch. Das Blut wird dann nicht nur auf die beiden bundschliessenden Parteien, sondern auch auf Gott gebracht. Man bestreicht damit den heiligen Stein, den Altar oder das Heiligthum, das giebt dem Bunde recht eigentlich seine Kraft. Jahve ist zwischen mir und dir, sagt Jonathan zu David (I Sam 20 23 42). Merkwürdig ist was Herodot (III 8) über die Form der arabischen Bundesschliessung erzählt. „Wenn zwei sich Treue geloben, so macht ein Dritter mit einem scharfen Stein Schnitte in die Innenseite ihrer Hände. Dann zieht er jedem einen Faden aus seinem Mantel und bringt mit diesem das Blut an sieben Steine, die zwischen ihnen liegen, unter Anrufung des Orotal und der Alilat.“ Die Steine vertreten die Gottheit, die Verbündeten werden dagegen nicht mit dem Blut bestrichen. Also ist das Letztere unwichtiger gegenüber dem Ersteren.

Diese Form der Bundesschliessung erscheint zunächst als die Anwendung des Opfers in einem bestimmten Fall. Jedes Stammesopfer hat gewissermassen den Charakter einer Bundesschliessung. Wenn die Glieder eines Stammes sich um den Altar ihres Gottes sammeln, so theilen sie das Opfer unter einander und mit der Gottheit. Damit wird das Band, das die Stammesgenossen unter sich

und mit der Gottheit verbindet, freilich nicht zum ersten Mal geknüpft, aber es wird damit erneuert und gekräftigt. Aber umgekehrt ist das gewöhnliche Opfer wohl aus der Bundesschliessung entstanden.

Die Hebräer bringen das Blut, das sie selbst nicht geniessen, an den Altar. Ebenso streichen die Araber es auf den heiligen Stein, der Altar und Wohnung der Gottheit zugleich ist. Bei den Hebräern wird meistens auch ein Theil des Fleisches auf dem Altar verbrannt, wogegen die Araber sich mit der Blutstreichung begnügen.

Die Gemeinschaft, die hier Stamm und Stammesgottheit verbindet, hat ohne Frage eine Tendenz zur Monolatrie, denn eigentlich kann ein Stamm doch nur mit Einem Gott eine solche Gemeinschaft unterhalten. Es hat freilich überall in der Welt Stammesreligionen gegeben. Vielfach lässt sich auch dieselbe Cultusform nachweisen, der die altsemitische Stammesreligion charakterisirt. Die ersten Anfänge der Religion wie der gesellschaftlichen Ordnung scheinen nämlich bei allen Völkern ziemlich gleichartig gewesen zu sein, wenigstens gilt das für die Semiten und die Arier[1]. Ferner kennen wir die arabische Stammesreligion lediglich aus der Zeit ihres Absterbens. Da erscheint aber die Verbindung der einzelnen Stämme mit ihren Göttern als eine sehr lose. Die Einheit der Geschlechter und Stämme stand dabei freilich fest, aber, wie es scheint, nur auf Grund der Heiligkeit des Bluts[2]. Man könnte deshalb vermuthen, dass die Einheit des arabischen Stammes nie eigentlich auf der Stammesreligion, sondern zu allen Zeiten im Wesentlichen nur auf der wirklichen oder fingirten Blutsgemeinschaft beruht habe. Indessen ist das starke Hervortreten des Communiongedankens beim arabischen und hebräischen Opfer doch sehr merkwürdig und auf alle Fälle ist das unvergleichliche Gemeingefühl, das die arabischen und überhaupt die semitischen Stämme und Völker charakterisirt, für die Erklärung der altisraelitischen Nationalreligion von höchster Bedeutung.

Nöldeke und Wellhausen[3] haben in dieser Beziehung mit Recht betont, dass die semitischen Volks- und Gemeinschaftsnamen ursprünglich Substantiva singularia sind: Jisrael, Edom, Moab, Ammon, Midjan, Jischmaʿel, Jerachmeʾel u. s. f. Davon abgeleitet sind die adjectivischen Gentilicia: Jisraelî, Edomî, Moabî u. s. f.

---

[1] W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 32ff.

[2] Wellhausen, Skizzen III[2] 215.

[3] Nöldeke, ZDMG 1886, 170f. Wellhausen, Skizzen III, 177.

Bei den Griechen und Römern werden dagegen die Volksgemeinschaften durch die Plurale der Gentilicia bezeichnet: Ἴωνες, Αἰολιεῖς, Δωριεῖς; singularische Volksnamen giebt es da nicht. Eigenthümlich tritt dies Gemeingefühl bei den Hebräern in den Gestalten der Erzväter in die Erscheinung, die im Wesentlichen doch nur Personificationen Israels sind. Hierher gehört auch, dass Israel im A. T. in der ersten Person Singularis von sich redet.

Für den religiösen Charakter dieses Gemeingefühls kommt aber in Betracht, dass manche semitische Völker theophore Namen tragen: Jisrael, Jischma'el, Jerachme'el. Es kommt aber auch vor, dass Stämme geradezu nach einem Gotte heissen, so bei den Hebräern sicher Gad[1] und vielleicht Aser. Ebenso ist Assur Name des Gottes, der Stadt und des Volkes. Es ist freilich eine grossartige Uebertreibung, wenn Renan von einem monotheistischen Instinkt der Semiten redet, eine starke Disposition zur Monolatrie wird ihnen aber nicht abzusprechen sein.

Bedeutsam ist auch noch, dass die Semiten ihre Götter mit Vorliebe ihre Herren und Könige nennen (אָדוֹן, מֶלֶךְ; aram. mâr, arab. rabb, beides = Herr). So, um die bekanntesten Beispiele zu wählen, der phönizische Melkarth (= מלך קרת König der Stadt) und der ammonitische מִלְכֹּם[2]. Ebenso heissen weibliche Gottheiten מלכת und רבת, Königin und Herrin. Hierher gehören auch die zahlreichen Personennamen, die die Gottheit als Herrscher bezeichnen, wie z. B. כמושמלך (= Kamos herrscht), der Vater des Mesa. Hierin drückt sich die Intensität der religiösen Empfindung aus, für die die ursprüngliche Natur der Götter hinter ihrer Beziehung zu menschlichen Gemeinschaften verschwindet. Man muss dabei aber im Auge behalten, dass das ältere semitische Königthum von der späteren semitischen Despotie weit verschieden war. Allgemein semitisch ist es ferner, dass die Verehrer einer Gottheit sich als ihre Knechte (עֶבֶד) bezeichnen. Aber עֶבֶד hatte eine sehr weitreichende Bedeutung und eine knechtische Empfindungsweise ergiebt sich für die älteste semitische Religion hieraus keineswegs.

Hierfür kommt in Betracht, dass die semitischen Völker und Stämme sich gern die Söhne ihrer Götter nennen. Nicht nur erscheinen (wie auch bei den Griechen) oft Götternamen in der Genea-

---

[1] Vgl. die Commentare zu Gen 30 11, sowie Jes 65 11 und den Namen עַזְגָּד. Der Gott war auch syrisch und arabisch (ZDMG 1877, 99 ff., 1888, 479).

[2] Das alttestamentliche מֹלֶךְ, wofür man מֶלֶךְ erwartet, beruht vielleicht darauf, dass man den Götzennamen בֹּשֶׁת (= Götze) anklingen lassen wollte. Man las dabei aber nicht בֹּשֶׁת statt מֶלֶךְ, wie das Μολόχ der LXX zeigt.

logie der Völker und Stämme, (die überall spät ist), arabische Stämme heissen „Söhne des Hubal“, „Söhne des Vollmonds“. Ebenso werden die Moabiter Söhne und Töchter des Kamos genannt (Num 21 29) und noch das Buch Maleachi (2 11) nennt das heidnische Weib die Tochter des fremden Gottes. Jahve heisst oft der Vater Israels und die Israeliten seine Söhne. Bei den Aramäern heissen öfter auch Individuen Söhne eines Gottes, wie z. B. Benhadad, und bei den Phöniciern und Hebräern wird in vielen Personennamen die Gottheit als Vater (אֲבִ־), Bruder (אֲחִ־) und Verwandter (עַם) bezeichnet[1]. Uebrigens sind Sohn und Knecht verwandte Begriffe, wie Vater und Mutter und Herr und Herrin. Vgl. II Reg 16 7 עַבְדְּךָ וּבִנְךָ אָנִי und Mal 3 17 כַּאֲשֶׁר יַחְמֹל אִישׁ עַל־בְּנוֹ הָעֹבֵד אתו[2].

Völlig unsicher ist dagegen der Sinn des gemeinsemitischen אֵל, das man bald als Starker, bald als Führer erklärt oder auch mit אֵלָה, dem heiligen Baum, in Verbindung gebracht hat[3]. Ebenso unklar ist die Bedeutung des hebräischen Plurals אֱלֹהִים in singularischem Sinne, der bald als Majestätsplural, bald als Plural der Abstraction (= Gottheit) oder auch der Amplification erklärt ist, aber auch als Spur eines ursprünglichen Polytheismus der Hebräer gedeutet wurde[4]. Unerklärt ist bisher auch שַׁדַּי, das sich in der älteren

---

[1] Wellhausen (Israel. Gesch.[3] S. 24) erklärt wie früher J. Olshausen (Hebr. Sprache S. 614 ff.) Namen wie אֲבִיָּה wohl richtig „mein Vater ist Jahve“. Ebenso sind אֲחִיָּה, עַמִּיאֵל und dgl. mehr. Unzulässig erscheint die Erklärung „Vater Jahves“. Vgl. sonst P. de Jong in den Verslagen der Amsterdamer Akademie von 1880. Nöldeke, ZDMG 1888, 480. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 45 Anm.

[2] Aber die Verwandtschaft der Gottheit mit ihren Verehrern hat bei den Semiten, soviel man sehen kann, nur bildlichen Sinn. Dass sie natürlich zu verstehen sei, hat W. R. Smith (a. a. O. S. 39 ff.) nicht bewiesen. Die bildlichen Ausdrücke Num 11 12 Dt 32 18 Jer 2 27 beweisen wie für das A. T. so auch für das semitische Heidenthum nichts. Dass Königsgeschlechter sich auf Götter zurückführen, erklärt sich aus der überall späten Genealogie der Völker, die ihrerseits nicht beim Wort genommen werden darf. Späte Theologie ist es, wenn nach Berossus Menschen und Thiere daraus entstanden, dass das Blut des Bel mit Lehm sich mischte. Vgl. weiter § 25.

[3] Lagarde hat es gar nach אֶל־, אֱלֵי־ als Ziel der Andacht deuten wollen (so bes. Uebersicht u. s. w. S. 159—171). Vgl. sonst Nöldeke, Berliner Monatsber. 1880, 760 ff., ZDMG 1888, 486. Nestle, Theol. Stud. aus Württemb. 1882, 244 ff. Dillmann zu Gen 1 1. Stade, Gesch. Israels I 428. Wellhausen, Skizzen III[2] 144 f. Bäthgen, Beitr. S. 270 ff., 297 ff. Ed. Meyer in Roscher's Mythol. Lexicon s. v. El.

[4] אלהים ist ein eigentlicher Plural und darf nicht zu den Pluralen der Abstracta (wie נְעֻרִים) gestellt werden. Denn אלהים wird auch in pluralischem Sinne gebraucht und der Singular ist אֱלוֹהַּ, der freilich im A. T. erst spät vorkommt und im alten Israel wohl ungebräuchlich war, der aber durch das Ara-

Literatur nur Gen 43 14 (49 25) Num 24 4 16 findet, übrigens aber der späteren Literatur angehört[1].

---

mäische אֱלָהָא und das Arabische 'ilâh als ursprünglich gesichert ist. Ueberdies wäre אלהים auch als Plural von אֵל begreiflich. Dazu kommt, dass die Phönicier vielleicht den Plural אֵלִם und sicher die Aethiopen den Plural 'amlâk im singularischen Sinne für „Gott" gebrauchen und dass im A. T. auch אֲדֹנִים so vorkommt (in אֲדֹנָי und אֲדֹנֵי Dt 10 17). Es findet sich aber auch תְּרָפִים in singularischer Bedeutung (I Sam 19 13 ff.) und überdies heisst auch der einzelne menschliche Herr אדנים (Jes 19 4) und בְּעָלִים (in den Suffixformen). Neuerdings hat noch Nöldeke (ZDMG 1888, 476 f.) auf Grund dieser Analogien die Meinung vertreten, dass אלהים ein Pluralis majestatis sei. Aber der Pluralis majestatis bedarf selbst der Erklärung, er ist wenigstens bei den Griechen nicht alt und תרפים und auch בעלים (eig. = Besitzer, nie = Herrscher) können nicht leicht als Pluralis majestatis verstanden werden. In der Anwendung auf Menschen erklärt W. R. Smith אדנים und בעלים wohl besser aus einer Zeit, in der der Collectivbesitz noch überwog. Er ist geneigt, אלהים aus der semitischen Naturreligion herzuleiten, die die heiligen Stätten (die ḥimâ der Araber) als von einer unbestimmten Summe von ununterscheidbaren göttlichen Wesen bewohnt dachte (Rel. Sem.[2] S. 445). Aber dagegen spricht wiederum die Analogie von תרפים. Denn dieser Plural kann doch wohl nur daraus verstanden werden, dass solche Hausgötter von Alters her regelmässig in der Mehrzahl sich fanden. Eher könnte man vielleicht אלהים daraus erklären, dass in den Tempeln neben dem Bilde oder Symbol der Hauptgottheit häufig die anderer Götter standen, wie das auch im alten Israel der Fall war (Jdc 17 5 18 18). Aber am einfachsten erklärt man אלהים wohl nach der Analogie von θεοί und dii. Diese Ausdrucksweise setzt dann allerdings den Polytheismus, aber auch schon eine Auflösung des Polytheismus voraus und ist nicht weit verschieden von „Gottheit" (ähnlich, aber doch anders das schon vorislamische Allâh; vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 217 ff.). Inzwischen bleibt auch dann noch die Frage, wie alt diese Ausdrucksweise bei den Hebräern ist. Eine wesentlich polytheistische Religion war schwerlich die nächste Vorgängerin der nationalen Religion Israels. Vielleicht stammt die Ausdrucksweise gar von den Kanaanitern, von denen die Hebräer in Urzeiten ihre Sprache übernommen haben.

[1] Dieser Gottesname kann darum bei den Hebräern doch alt sein. אֵל שַׁדַּי findet sich Gen 43 14 (49 25), im Priestercodex und Ez 10 5, sonst stets blosses שדי. „Starker" kann das Wort nach hebräischer Etymologie nicht bedeuten, sondern nur „Verwüster", was unannehmbar erscheint. Ueberdies ist die Aussprache שַׁדַּי vielleicht mit der klügelnden Uebersetzung der LXX ὁ ἱκανός (= ־ַ שֶׁ + דַי) zusammenzubringen. Nöldeke hält שַׁדַי oder שֵׁדַי (wie אֲדֹנָי) für die richtige Aussprache und erklärt שֵׁד, das im A. T. nur im Sinne von Dämon vorkommt (שֵׁדִים Dt 32 17 Ps 106 37, danach wohl auch עמק השִׂדִּים Gen 14 3 8 10 = Dämonenthal) nach dem arabischen sajjid als „Herr". In der That scheint שד als Gottesbezeichnung vorzukommen (ZDMG 1886, 735 f., 1888, 480 f.). Aber nach der Analogie von אֵל עֶלְיוֹן möchte man in שדי doch ein Adjectiv vermuthen.

§ 3. Jahve und der Sinai.

Ein Volk entsteht nicht einfach durch Ausbreitung eines Stammes, sondern durch die Verbündung theils blutsverwandter, theils blutsfremder Stämme, die von Haus aus ihre besonderen Götter haben. Gemeinsame Noth, gemeinsame Interessen und Thaten führen Stämme zu einem Bündniss zusammen, aus dem Bündniss entsteht aber ein Volk, wenn die Gemeinsamkeit des Interesses und des Handelns eine dauernde ist. Auch Israel war aus Stämmen von verschiedener Herkunft zusammengewachsen. Die Vertheilung der Söhne Jakobs auf seine beiden Frauen, Lea und Rahel, bedeutet, dass Israel vor der Eroberung Kanaans aus zwei Hauptelementen bestand. Dazu kamen überdies noch andere Elemente, die als Söhne der Mägde erscheinen. Die eigentliche Heimath Israels war aber die Sinaihalbinsel, der führende Stamm, Efraim, hatte nach dem Deboraliede seinen Ursprung im Volke von Amalek (Jdc 5 14, vgl. 12 15)[1].

Die Entstehung einer Nation bedeutet, dass das Stammesbewusstsein hinter einem höheren Gemeinschaftsgefühl zurücktritt, dann entsteht aber auch eine nationale Religion, in der die Stammesgötter gegenüber dem nationalen Gott ihre alte Bedeutung verlieren. Denn so eng auch die Gemeinschaft sein mag, die zwischen einem Stammesgott und seinen Dienern besteht, zunächst ist sie doch nur der Widerschein des Stammesbewusstseins. Sie lockert sich und löst sich auf, sobald der Stamm für seine Glieder nicht mehr die Welt bedeutet, sobald er in einen Kreis von Interessen gezogen wird, die über das blosse Stammesinteresse hinausreichen. Sie kann das aber um so leichter, als der Stamm und das Geschlecht zunächst allerdings auf der Blutsgemeinschaft beruhen.

---

[1] Der spätere Hass gegen Amalek beweist dagegen nichts. Aber sehr zweifelhaft ist, ob Israel wirklich mit den Aramäern verwandt war. Denn nach Gen 31 23 wohnt Laban in der Nähe von Palästina und nach Gen 29 1 im Osten (oder Nordosten). Dem gegenüber scheint es auf späterer Vorstellung zu beruhen, wenn man die aramäischen Verwandten in Mesopotamien in der Gegend von Harran suchte. Damit hängt aber die Angabe von Abrahams Einwanderung aus Mesopotamien und schliesslich gar aus Babylonien zusammen. In der Gegend von Gen 29 1 31 23 sassen aber zur Zeit der Erzväter schwerlich schon Aramäer. Sodann kann die Vorstellung von der Verwandtschaft mit Laban aus blosser Nachbarschaft entstanden sein. Jedenfalls dürfte die Angabe, dass Abraham, d. h. ein Theil Israels, aus Mesopotamien gekommen sei, ebensowenig verbürgt sein, wie die, dass er aus Babylonien kam. Die Machtstellung und die überlegene Bildung der Aramäer und die wohl von ihnen übernommene Vorstellung von der Herkunft aller Völker aus Babylonien könnte das alles erklären.

Treten verschiedene Stämme zu einem Volke zusammen, so kann der Gott des führenden Stammes zum Nationalgott werden. Nun wird aber die Entstehung nationaler Religionen noch in anderer Weise vorbereitet. Unter den arabischen Stämmen war längst eine gewisse religiöse Gemeinschaft entstanden, ohne dass es dabei schon zur Bildung einer arabischen Nation gekommen wäre.

So sehr die Stämme sich auch gegen einander abschliessen, sie bedürfen des Verkehrs. Handel und Wandel führen sie auch friedlich zusammen, es entstehen Märkte, auf denen sie sich regelmässig begegnen. Diese Zusammenkünfte stehen aber unter dem Schutz der Religion. Bei friedlicher Zusammenkunft schwört jeder Stamm bei seinem Gott, für die Zeit der Zusammenkunft den Frieden zu wahren. Sodann ist es ein besonderer Gott, auf dessen Gebiet die Zusammenkunft stattfindet. Alle hier Erscheinenden sind seine Gäste und für die Zeit der Zusammenkunft erweisen sie ihm alle eine gewisse Huldigung. Aus regelmässigen Märkten von grösserer Bedeutung entsteht dann wohl eine allgemeine gottesdienstliche Feier der hier sich sammelnden Stämme.

Aber noch in anderer Weise entsteht eine gewisse religiöse Gemeinschaft unter verschiedenen Stämmen. Im alten Arabien kam es vor, dass verschiedene Stämme ein gemeinsames Heiligthum hatten. Oefter hatte das darin seinen Grund, dass ein Stamm aus seinem Gebiete vertrieben war, aber an seinem alten Heiligthum festhielt und bei der Festfeier von dem nunmehr dort wohnenden Stamm zu ihm zugelassen wurde.

Es giebt aber auch heilige Orte, die aus anderen Gründen allgemeine Huldigung geniessen. Hohe Berge gelten überall in der Welt als vorzügliche Stätten der Anbetung (Jes 2 2). Die umwohnenden Stämme wallfahren dorthin, wenn sie auch in ihren verschiedenen Gebieten ihre besonderen Heiligthümer haben. Hier am heiligen Berge verehren sie aber nicht nur ihre verschiedenen Stammesgötter, sondern auch den Gott, dem der Ort heilig ist. Dieser Gott steht natürlich in besonderer Beziehung zu dem Stamme, in dessen Gebiete er wohnt. Für ihn ist er zunächst Stammesgott. Die übrigen hier erscheinenden Stämme verehren ihn natürlich nicht als solchen, sondern zunächst vielleicht als Naturgott. Die Naturreligion geht neben der Stammesreligion her, auch sie stiftet Beziehungen unter verschiedenen Stämmen, damit hört sie einigermassen auf, Naturreligion zu sein. Ferner entsteht an allen heiligen Orten, an denen viele Stämme verkehren, leicht ein angesehenes Priesterthum und mit ihm eine höhere religiöse Bildung. Das ist aber auch ein neuer Grund dafür, dass

allerlei Stämme hier verkehren. In derartigen Zusammenkünften schliessen sich die Stämme noch nicht zu Einer religiösen Gemeinde zusammen, sie üben da ihren Gottesdienst gesondert für sich[1]. Gleichwohl können solche Wallfahrtsorte für die Entstehung einer nationalen Religion bedeutungsvoll werden, für die israelitische war es der Sinai.

Jahve war vor Mose gewiss der Gott eines Stammes, der in dem späteren Volke Israel aufging. WELLHAUSEN hat als möglich hingestellt, dass er ursprünglich der Gott des Stammes Joseph war. Im Gebiet von Joseph stand später die Lade Jahves, dem Stamme Joseph gehört der älteste geschichtliche Name an, der mit Jahve zusammengesetzt ist: Josua. Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, dass gerade der Stamm Joseph und nur er in Gosen gewesen war. Von Joseph ging dann die Bewegung aus, durch die das Volk Israel entstand.

Aber Jahve war schon vor Mose mehr als der Gott eines in Gosen wohnenden Stammes, er war der Gott vom Sinai und hatte als solcher eine allgemeinere Bedeutung. Der Sinai galt den Späteren als der Berg der Gesetzgebung, aber das ist er nur geworden, weil er von Alters her der Sitz Jahves und als solcher für das älteste Israel von grosser Bedeutung gewesen war. Als Israel am Sinai anlangt, geht Mose hinauf zu Gott und Jahve sagt zu ihm: ich habe Euch zu mir gebracht (Ex 19 3f.). Vom Sinai war Jahve mit Israel nach Kanaan gezogen (Dt 33 2), aber nach älterer Vorstellung war er auf dem Sinai geblieben. Von dort kommt er Jdc 5 4 seinem Volke zu Hülfe. Dass er dort geblieben war, wird später einmal daraus erklärt, dass die Israeliten während ihres Aufenthalts am Sinai das goldene Kalb gemacht hätten (Ex 33 1ff.). Wie lange aber der Sinai als der wahre Sitz Jahves galt, sieht man aus der Wallfahrt des Elia (I Reg 19 8ff.)[2]. Diese Beziehung Israels zum Sinai ist gewiss nicht von Mose zuerst geknüpft. Nach Ex 3 wurde die Heiligkeit des Sinai freilich ihm geoffenbart, aber diese Vorstellung erklärt sich daraus, dass die Erinnerung bezüglich des

[1] Vgl. W. R. SMITH, Rel. Sem. S. 259.

[2] Diese Wallfahrt bedeutet einerseits eine Repristination altisraelitischer Denkweise gegenüber der im Lande Kanaan verfälschten Jahvereligion. Denn zu Elias Zeit war es gewiss längst herrschende Vorstellung, dass Jahve in Kanaan wohne. Zugleich aber drückt die Wallfahrt Elias den Bruch zwischen Jahve und Israel aus, den zuerst Elia erklärt hat. Dieser Gedanke liegt auch Ex 33 1ff. zu Grunde, einem Stück, das von Ex 32 unabtrennbar ist und wie dieses den Untergang Samarias voraussetzt. Auch so „ging Jahve an seinen Ort zurück“ (Hos 5 15).

Sinai nicht über Mose hinaufreichte. Auch der einjährige Aufenthalt, den Israel nach dem Priestercodex am Sinai nahm, könnte den Sinai nicht zur Wohnung Jahves gemacht haben. Zu Moses Zeit scheint vielmehr Kades, tief im Süden des späteren Juda, der Mittelpunct Israels gewesen zu sein[1]. Am einfachsten wäre es nun anzunehmen, dass Israel oder wenigstens ein Theil von Israel vor Mose am Sinai gewohnt hätte. Aber die Ueberlieferung weiss davon nichts. Es ist ein Theil des Volkes Jethros, der sich am Sinai an Israel anschliesst (Num 10 29ff.). Vielmehr galt das Heiligthum Jethros, das trotz Ex 3 und 18 eben am Sinai zu suchen ist, den Israeliten als ein uralter Sitz religiöser Bildung, an dem sie einst verkehrt und gelernt haben wollten. Darin dass Mose Jethros Schwiegersohn ist, drückt sich der Anspruch aus, dass ihre Religionsübung von der priesterlichen Weisheit Midians abstamme und man kann nicht bezweifeln, dass das einigermassen der Fall war. Gewiss wird Israel auch zu Moses Zeit am Sinai verkehrt haben. Die Uebung der Thora hat er nach Ex 18 von Jethro überkommen, auch die Beschneidung wird Ex 4 24ff. auf Ṣippora, die Tochter Jethros, zurückgeführt. Aber die Beziehung Israels zum Sinai ist älter als Mose. Hatte aber der Sinai als der Sitz Jahves schon vor Mose für Israel Bedeutung und nahm andererseits die Bewegung, die unter Mose zur Gründung Israels und der Religion Israels führte, bei den Hirten in Gosen ihren Anfang, so folgt daraus, dass Jahve schon vor Mose mehr war als ein blosser Stammesgott[2]. Israeliten in Gosen und Israeliten der Sinai-Halbinsel verehrten vorher schon den Jahve und hatten dabei Beziehung zum Sinai. Selbst wenn der Aufenthalt von Israeliten in Gosen nicht für geschichtlich gelten könnte, so bedeutete die Verehrung Jahves am Sinai doch gewiss

---

[1] Ex 15 25 Num 20 1 Dt 1 46.

[2] Es ist nicht unmöglich, dass Jahve auch der Gott Jethros war, obwohl die Ueberlieferung das augenscheinlich nicht annimmt (Ex 18 10f.). Der Sinai hatte wohl für weitere Kreise religiöse Bedeutung und unter dem Gott vom Sinai konnte man sich verschiedenes denken und ihn auch verschieden nennen. Wie der Sinai zu dieser Bedeutung kam, ist völlig dunkel und schon deshalb nicht zu errathen, weil seine Lage nicht genau zu bestimmen ist. Keinenfalls ist er mit dem traditionellen Sinai identisch. Nach Jdc 5 4 lag er in Seʿir und im Gefilde von Edom, nach Dt 33 6 in Seʿir und im Gebirge von Paran. Nach I Reg 11 17ff. lag Midian (LXX πόλις Μαδιάμ) östlich von Paran. Es besteht kein Grund, dies Midian, das der Stadt Madian, östlich vom älanitischen Meerbusen entsprechen wird, von dem Lande Midian des Exodus (2 15) zu unterscheiden. Der Sinai (Horeb) ist aber nicht weit von da und zwar wohl westlich (Ex 3 1 אחר) zu suchen.

mehr als einen Stammescult. Sie war der Ausdruck einer Gemeinschaft, die schon vor Mose zwischen mehreren Stämmen des späteren Israel bestand. Hier konnte Mose anknüpfen, als er die Stämme Israels um den Namen Jahves sammelte und sie zu einem unzerstörbaren Bunde zusammenfügte.

§ 4. Die Anfänge des nationalen Jahveglaubens.

Israeliten waren mit Erlaubniss des Pharao in das Land Gosen eingewandert, wo sie wie sonst am Rande der Wüste ihre Heerden weideten. Das anfänglich freundliche Verhältniss zwischen ihnen und den Aegyptern endete aber mit dem schärfsten Conflict. Der Pharao tastete die Freiheit der israelitischen Hirten an, nach dem Exodus zwang er sie zu Frohndiensten. Wie bei allen Nomaden war die Liebe zur Freiheit der Grundzug ihres Wesens, der Dienst eines Despoten bedeutete für sie die Vernichtung alles dessen, was ihnen am Dasein werthvoll war. Wer ihren Freiheitsdrang zerbrach, zerbrach in ihnen den Menschen. Aber dieser Angriff rief bei ihnen auch den entschlossensten Widerstand hervor, er lehrte sie, sich auf ihr Bestes zu besinnen, und in der Erinnerung an den Gott ihrer Väter fassten sie den Muth, sich durch die Flucht der Knechtschaft zu entziehen. Die Flucht gelang unter Umständen, in denen sie die Hand ihres Gottes erkannten. Nach der Ueberlieferung wurde der Weg über die Landenge ihnen verlegt, sie mussten einen Uebergang durch die Furthen des rothen Meeres wagen. Starke Ebbe gestattete ihnen den Durchzug und die wiederkehrende Fluth rettete sie vor den ägyptischen Truppen. Da war der Gott ihrer Väter zwischen sie und ihre Verfolger getreten. Den späteren Generationen Israels bezeugte die Erzählung vom Durchzug durch das Rothe Meer in einzigartiger Weise den Glauben, dass das Heil Israels nur bei Jahve stehe, dass es in Jahve aber gewiss sei. In ihrer ältesten Gestalt (beim Jahvisten) kann diese Erzählung auch sehr wohl geschichtlich sein. Immerhin ist es auffällig, dass die vorexilischen Propheten (Jes 10 26 ist zweifelhaften Ursprungs) oft vom Auszug aus Aegypten, nie aber vom Durchgang durch das Rothe Meer reden. Dazu kommt, dass diese Art der Befreiung Israels mit der Localität zusammenhängt. Man wird aber festhalten dürfen, dass die Hirten von Gosen mit dem Pharao in einen Conflict geriethen, der ihre Existenz in Frage stellte, dann aber im ungleichen Kampfe gerettet wurden. Halbvergessene Erlebnisse der Kindheit sind oft auf die Individualität des Mannes von stärkstem Einfluss, so mag diese Thatsache die Eigenthümlich-

keit des eben entstehenden Volkes in hohem Masse bestimmt haben[1].

Freilich kann nur ein Theil des späteren Israel in Gosen gewesen sein, das lediglich für wenige tausend Menschen Raum bot. Die glückliche Flucht dieser Wenigen gab deshalb auch nur den Anstoss zu einer Bewegung unter den Stämmen der Sinai-Halbinsel, die zur Entstehung des Volkes Israel führte. Die Flüchtlinge trafen in der Wüste verwandte und befreundete Stämme, auf die ihre religiöse Erregung sich übertrug, und sie theilten mit ihnen andere Erlebnisse, in denen sich ihnen allen die Macht Jahves weiter offenbarte, zugleich aber das zwischen ihnen bestehende Gemeingefühl zu einem Nationalgefühl erstarkte. Kades war während längerer Zeit der Mittelpunkt des entstehenden Israel, von hier zogen die Stämme in das Ostjordanland, eroberten das dortige Amoriterreich und begannen so vom nomadischen Leben zum sesshaften überzugehen. Damit thaten sie den ersten Schritt zur Bildung eines Volkes und Reiches. In diesen gemeinsamen Erlebnissen und Thaten wurden die Stämme Israels sich bewusst, dass sie über die Schranken ihrer Stammesinteressen hinaus für immer zusammengehörten und einander verpflichtet waren, und dies Bewusstsein fand seinen Ausdruck in dem Glauben an Jahve, den Gott Israels.

Ein nationaler Gottesglaube von solcher Art hat nothwendig in den hervorragenden Männern der Nation seine Träger. Wie sehr das bei Israel der Fall war, ist in seiner späteren uns sicher bekannten Geschichte evident, aber auch am Anfang seiner Geschichte kann es nicht anders gewesen sein, ein Mann, den die Ueberlieferung M o s e nennt, muss für die Entstehung seiner Religion viel bedeutet haben[2]. In ihm ist der Glaube an Jahve als den Gott

---

[1] Die nationale Jahvereligion entstand aus Anlass des Conflicts Israels mit Aegypten. Es ist deshalb widersinnig, anzunehmen, dass die Religion der Israeliten, zumal als die der Hirten von Gosen, damals wesentlich von ägyptischer Religion beeinflusst sei. Diese Meinung hing mit der falschen Voraussetzung zusammen, dass Mose den Monotheismus in Israel verkündet habe. Gegenwärtig ist sie allgemein aufgegeben. Allerdings ist der Name Mose und der alte Priestername Pinehas vielleicht ägyptisch.

[2] Neben Mose nennt der Pentateuch Aharon und Mirjam, „die Schwester Aharons“ (Ex 15 20). Indessen ist Aharon ein wunderlicher Doppelgänger Moses. Auch Aharon wird Prophet genannt (Num 12 2), viel mehr aber theilt er sein Priesterthum mit Mose. Freilich ist er nicht nur im Priestercodex der Priestervater, auch bei JE heisst er „der Levit“ schlechthin. Aber in alter Zeit leiteten sich die Priester eher von Mose ab (Jdc 18 30), der im Segen

Israels zuerst aufgetaucht, er hat ihn zum bleibenden Gemeingut der Stämme gemacht, so sehr dieser Glaube auch anderweitig angebahnt sein mochte.

Allerdings aber waren die Männer Israels aus Israel und das Geheimniss, das über der Eigenart des Helden liegt, liegt auch über der *Eigenart des Volkes*, das sich von ihm führen lässt. Die göttliche Vorsehung schuf hier ein Volk, dessen nationaler Glaube eine einzigartige Lebenskraft besass und behauptete und der in seiner höchsten Vollendung der Glaube aller Welt werden sollte. Vielfach hat es in der Welt nationale Religionen gegeben, namentlich müssen die Religionen der nächsten Verwandten Israels, nach Moab zu urtheilen, der israelitischen Religion sehr ähnlich gewesen sein. Aber in Israel hat sich nationale Religion in höchster Folgerichtigkeit und Vollkommenheit ausgebildet. Edom und Moab hatten es vor Israel zur Ansässigkeit gebracht und sich an der Grenze Kanaans ein Gebiet erobert. Mit der Eroberung Gileads und des Westjordanlandes that Israel es ihnen zuvor, bis es schliesslich sie selbst unterwarf. Diese äussere Ueberlegenheit Israels wurzelte in seiner geistigen und religiösen.

Als der nationale Gott Israels war Jahve das unsichtbare Haupt der Nation. Sein Walten war dem analog, was sonst ein Volk von seinem menschlichen Oberhaupt erwartet. Er gab Israel im *Kriege* seine Anführer, er bewirkte es, dass das Volk ihnen opferwillig folgte. Er war aber auch selbst bei ihm in der Schlacht und gab ihm den Sieg (Jud $5_{4\ 5}$). In der Kraft seines Armes empfand Israel Jahves Macht, Jahve gegenüber verschwand alles, was Israel selbst an kühnen Entschlüssen und an harter Kriegsarbeit aufbot. Sieg heisst Rettung bei Hebräern und Arabern. Israels Sache war ohne Weiteres die Sache Jahves, ja sie war mehr noch die Sache Jahves als die Israels. Israels Feinde waren Jahves Feinde (I Sam 30_{26}), Israels

---

Moses (Dt 33_{8}) allein als der Priestervater gedacht zu sein scheint. Aharons Sohn Eleazar hat neben sich Moses Sohn Eliezer, der mit ihm wohl identisch ist (Ex 18_{4}). Der andere Sohn Moses Gerson kehrt ebenfalls in der Genealogie des Stammes Levi im Priestercodex wieder, der daneben ein levitisches Geschlecht Muschi (= Mose) aufweist. Ex 33_{7-11} ist Mose der alleinige Priester der Hütte und bei JE führt er bei den ägyptischen Wundern den Priesterstab. Es scheint, dass J in seiner Urgestalt den Aharon gar nicht nannte. Vgl. Wellhausen, Prol.[4] S. 138f. Unter diesen Umständen ist es zweifelhaft, ob Aharon neben Mose etwas bedeutete. Dagegen erinnert Mirjam Ex 15_{20} an Debora, und dass sie in Kades begraben ist (Num 20_{1}), spricht dafür, dass sie wirklich in Moses Zeit eine grosse Rolle spielte. Vgl. auch Num 12.

Kriege Jahves Kriege (Num 21 14 I Sam 18 17 25 28)[1]. Es heisst nicht nur, dass Jahve Israel beisteht, es heisst auch umgekehrt, dass Israel Jahve beisteht (Jdc 5 23). Jahve bietet das Volk zum Kriege auf, er fordert von allen Volksgliedern Selbstopferung für seine Sache. „Ein Schwert für Jahve und für Gideon" war der Kriegsruf der Leute Gideons, der freilich in einem wunderlich damit contrastirenden Zusammenhang überliefert ist (Jdc 7 18 20). Israel verflucht die, die im Augenblick der Gefahr den Jahve im Stich lassen (Jdc 5 23). Furchtbare Rache nimmt Gideon an den Leuten von Sukkoth und Penuel, weil sie ihn nicht gegen die Midianiter unterstützen wollten (Jdc 8 5—9 13—17). Damit rächt er nicht nur seine persönliche Ehre, sondern auch Israel und Jahve. Saul droht die Ochsen eines Jeden in Stücke zu hauen, der seinem Aufgebot gegen die Ammoniter nicht Folge leisten will. Da befällt die Leute eine von Jahve gewirkte Furcht (I Sam 11 7). Wie sehr der Krieg Israels Jahves Krieg ist, zeigt auch die Art, in der die Israeliten den Bann (חֵרֶם) verstehen. Wenn sie für den Fall des Sieges die Vernichtung der Beute geloben, so ist das nicht nur ein Geschenk an Jahve, auch nicht nur die Anerkennung, dass er allein den Sieg gab. Man lässt damit auch in heiliger Scheu dem Zorne Jahves gegen die Feinde freien Lauf[2]. Jahve ist also vor allem ein streitbarer Gott, ein Kriegsmann (Ex 15 3), sein Volk heisst Israel = El streitet. Der erste Altar, den Mose baut, heisst יהוה נִסִּי d. h. Jahve ist meine (Israels) Fahne. Um den Namen Jahves sammeln Israels Stämme sich zum gemeinsamen Kampf gegen die Feinde (Ex 17 15). „Erhebe dich, o Jahve, damit deine Feinde sich zerstreuen" — ist seinem Sinne nach gewiss eines der ältesten Gebete (Num 10 35).

Im Kriege trat Israel und deshalb auch seine Religion vor allem in die Erscheinung, aber nach Analogie eines menschlichen Volkshauptes war Jahve auch der oberste Richter Israels. In Rechtsstreitigkeiten rufen die Parteien überall die Entscheidung des Stammeshaupts oder des Königs an. Wer das Volk im Kriege anführt, ist im Frieden sein oberster Richter. שֹׁפֵט ist in Israel wie bei den Phöniciern ein Name für den König, weil sein Regieren wesentlich im Richten besteht. Nun besteht hierbei aber ein Unter-

---

[1] Ebenso heisst das Land Israels das Land Jahves, die Volksversammlung (קָהָל) die Versammlung Jahves, der König der Gesalbte Jahves.

[2] Vgl. I Sam 28 18. Zorn und Bann haben an dieser ziemlich späten Stelle freilich schon einen anderen Sinn als den ursprünglichen. Vgl. aber auch die Mesa-Inschrift Z. 11. 12: „ich brachte um alle Leute aus der Stadt zur Augenweide für Kamos und für Moab."

schied zwischen einem Stammeshaupt und einem Könige. Nur das Urtheil des Königs kann unmittelbar zwingende Kraft haben. Bei jedem anderen Volkshaupt ist die richterliche Autorität nur eine moralische, d. h. sie ist um so grösser oder kleiner, je grösser oder kleiner das Ansehen des Volkshauptes ist. Nur solche Volkshäupter gab es im ältesten Israel, ihre Autorität beruhte auf Jahve (Ex 22 27 Dt 1 17). Aber noch in besonderer Weise machte Jahve sich als der oberste Richter Israels geltend. Mose richtete das Volk in der Wüste, noch in später Zeit hiess das Wasser von Kades עֵין מִשְׁפָּט die Gerichtsquelle, weil er hier dem Volke Recht und Satzung gegeben hatte (Gen 14 7 Ex 15 25). Denselben Sinn hat ursprünglich wohl der Name מֵי מְרִיבָה, d. h. das Wasser, bei dem Streit geschlichtet wird. Die gewöhnliche Rechtsprechung verblieb den Häuptern der Stämme und Geschlechter, vor Mose kamen nur die Fälle, in denen ihre Weisheit nicht ausreichte. Dann sprach er im Namen Jahves Recht und machte so die Rechtsentscheidung ausdrücklich zur Sache Jahves (Ex 18 15 19: das Volk kommt לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים und Mose bringt die Händel vor Gott).

Als der Vertreter Jahves entschied Mose auf Grund göttlicher Offenbarung und zwar der Offenbarung, die ihm als dem Priester Israels zu Theil wurde. Denn das war er auch (Ex 33 7ff. Jdc 18 30 Dt 33 8ff.). Bei seinem Entscheiden muss er nämlich in derselben Weise verfahren sein wie später die Priester Israels, die in diesem Stücke seine Nachfolger waren[1], auch er wird schon durch das heilige Los, die Urim und Thummim entschieden haben. Das Losen[2] bedeutete, wie Wellhausen bemerkt, keine ganz zufällige Entscheidung. Es kam vielmehr darauf an, welche Frage beim Losen gestellt wurde, und dabei war der Priester durch seine Intention geleitet. Er selbst, sein Standesgeist, war die Hauptsache. Auch entschied er nicht immer durch das Los. Gleichartige Fälle erforderten gleiche Entscheidung, die späteren auf Grund der früheren, und jede einzelne Entscheidung erforderte einen allgemeinen Rechtsgrundsatz, aus dem sie hergeleitet wurde. Mose lehrte aus Anlass der einzelnen Entscheidungen die חֻקִּים und תּוֹרוֹת Jahves (Ex 18 16)

---

[1] Das wird Ex 18 nicht ausdrücklich gesagt, ist aber der selbstverständliche Sinn der Erzählung. Mose ist freilich Volkshaupt und Priester zugleich.

[2] Die Beziehung der Urim und Thummim auf die Thora ist aus Dt 33 8—10 evident; vgl. sonst I Sam 14 41 LXX. Was die Urim und Thummim eigentlich vorstellten, ist völlig dunkel. Die Araber losten mit Pfeilen, ebenso Nebukadnezar Ez 21 26 27. Vgl. Wellhausen, Skizzen III² 131ff.

und ebenso machte es Muhammed. Es bildete sich deshalb eine Tradition aus, die das Losen mehr und mehr überflüssig machte.

Dass nun der priesterliche Spruch nur moralische Autorität hatte und nicht zwangsweise executirt werden konnte[1], hatte für den Augenblick vielleicht seine Nachtheile, für die Dauer gereichte das aber zum höchsten Segen. Weil die Priester nicht unmittelbar die Gesetzgeber Israels waren, so konnten sie um so freier entscheiden, um so mehr konnte das Volksgewissen in ihren Sprüchen zu Worte kommen. Nur indirect übte ihre Entscheidung auf das thatsächlich gültige Recht Einfluss aus, aber dieser Einfluss war um so nachhaltiger, auf Grund der Moral schuf sie es im Stillen immerfort um. Das war auch mehr, als wenn Jahve das Recht Israels ein für allemal definirt hätte, er war vielmehr seine lebendige Quelle.

Freilich hat dies Institut der Thora bei anderen Völkern seine Parallelen[2]. Die nationale Gottheit galt überall als die Hüterin des Rechts und mehrfach hat dieser Glaube sich in ähnlichen Instituten Ausdruck verschafft. Auch die Thora war an sich nur ein Organ der Religion. Zuerst war die Religion da und dann die Thora, es kam alles auf den Geist an, in dem die Thora gehandhabt wurde. Aber anderswo in der Welt sind solche Institute zu keiner Bedeutung gelangt und wo sie dazu gelangten, haben sie sie später wieder verloren. In Israel ist dagegen durch die Thora ein sittlicher Gottesglaube dauernd begründet. Hier kümmerte sich die Thora mit solcher Folgerichtigkeit um das Recht und sie fand dabei eine so allgemeine Anerkennung, dass später die Propheten in dem Gott Israels allein den Gott des Rechts erblicken konnten, der um des Rechts willen sogar sein Volk Israel vernichtete. Dieser Geist, der die Thora beseelte, und diese Autorität, in der sie stand, reicht gewiss bis in die Anfänge der Religion und auf Mose zurück. Mit einzigartigem Ernst hat Israel von jeher das Recht als Sache Gottes betrachtet[3].

---

[1] Das wird erst Dt 17 8—13 gefordert, im ursprünglichen Wortlaut aber auch nur für den Rechtsspruch des Königs.

[2] אֵלוֹן מוֹרֶה Gen 12 6 Dt 11 30 und גִּבְעַת מוֹרֶה Jdc 7 1 sind vielleicht kanaanitisch.

[3] תּוֹרָה heisst zunächst die einzelne Entscheidung (Hagg 2 11), ebenso aber auch die Function des Entscheidens (Jes 28 7). Sodann wurde die Tradition, die sich auf Grund der einzelnen Entscheidungen bildete, so genannt (Dt 33 10), endlich aber auch die Systematisirung und Niederschrift dieser Tradition, die zum unverbrüchlichen Statut der jüdischen Gemeinde gemacht wurde. Ursprünglich bedeutet תורה vielleicht das Losen, die Lose wurden geworfen (הוֹרָה), später verstand man es als „den Weg zeigen, die Weisung“ (Jes 30 20f Ps 27 11).

Die Lehre des Rechts und des Guten war freilich nicht die einzige Aufgabe der Thora. Bei allen Völkern sind die Götter überhaupt die Berather der Menschen, sie sollen entscheiden, ob Krieg oder Frieden, ob Angriff oder Rückzug, sie sollen am Ende auch jedem einzelnen ihrer Verehrer im Kleinen wie im Grossen den Weg zeigen. So war es auch mit der Thora in Israel. Sie wurde in allen Nöthen angegangen, die den Einzelnen und die Gesammtheit betrafen, nur dass sie vor allem für die Gesammtheit da war. Als der nationale Gott Israels war Jahve nur an Israel interessirt, er war aber schliesslich an allem interessirt, was Israel als Volk betraf. Alle Sphären des nationalen Lebens wurden mehr und mehr seinem Willen und Walten unterstellt. Darum blieb neben ihm für keinen anderen Gott Platz. Denn neben dem nationalen Zweck, der in Jahve gesetzt war, fand auch in Israels Herzen auf die Dauer nichts Anderes Raum. Als der Gott Israels musste aber auch Jahve in aller Noth der zureichende Helfer sein. Er vermochte zuletzt alles, was Israel bedurfte, und that es, ob es auch, wie die Hervorbringung des Erntesegens, ihm von Haus aus fremd war. So wuchsen Gott und Volk fest zusammen, Jahve war ein lebendiger Gott und wurde ein einiger Gott, weil man im gesammten Leben der Nation sein Walten spürte, das dem Einen nationalen Zweck zustrebte.

Urkunden aus der Zeit Moses sind nicht auf uns gekommen. Wir besitzen auch keinen Katechismus, in dem die damalige Zeit ihren Glauben an Jahve und Israels Pflicht gegen ihn definirt hätte[1].

Den kategorischen Befehl der Gottheit bezeichnet das Wort nicht. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob der Inhalt der תורה dem Jahve selbst einigermassen gleichgültig gewesen wäre. Er berieth die Menschen freilich auch in Dingen, an denen er kein unmittelbares Interesse nahm, aber mit allem, was seine Gottheit und Israels Heil betraf, identificirte er sich. Vielmehr verdankt Israel die Kenntniss des Rechten seiner Gnade, sonst setzt er es auch zum Schaden der Menschen durch. Deshalb heisst die Offenbarung seines Willens Weisung.

[1] Der Dekalog von Ex 20 stand nach dem Deuteronomium (5 19 10 1ff.) auf den beiden Tafeln, die die Lade enthielt. Nach dem Exodus enthielten aber nur die ersten Tafeln diesen Dekalog. Nachdem sie zerbrochen waren, wurde auf die zweiten Tafeln ein anderer Dekalog geschrieben, der in Ex 34 14—26 (vgl. v. 1 27 28) steckt. Diese Darstellung beruht auf der Aneinanderreihung von zwei widersprechenden Berichten. Also ist die Ueberlieferung über den Inhalt der beiden Tafeln zwiespältig und kann für sich allein die Herkunft keines der beiden Dekaloge von Mose verbürgen. Abgesehen davon ist die Angabe, dass der Dekalog in der Lade gelegen hätte, in sich unglaubwürdig, weil sie widersinnig ist. Denn dann hätte Mose das Grundgesetz der Religion für alle Zeiten versteckt.

Ihrem Inhalt nach müssen die beiden Dekaloge aber viel jünger als Mose sein. Was zunächst den Dekalog von Ex 20 angeht, so setzt das Sabbathgebot

Was Mose und seine Zeit für die Geschichte der alttestamentlichen Religion bedeutet haben, müssen wir deshalb im Wesentlichen durch Rückschlüsse aus der späteren Geschichte Israels festzustellen suchen. Damit allein gewinnen wir auch einen Massstab zur Beurtheilung dessen, was die Ueberlieferung über Mose erzählte.

Danach erscheint es als undenkbar, dass Mose, wie etwa in den deuteronomischen Reden, den Monotheismus verkündigt hätte. Es besteht aber auch kein Grund zu der Annahme, dass er, zumal in der Barbarei des Wüstenlebens, ein menschlicheres Recht und eine höhere Moral für Israel gefordert und geschaffen habe. Dagegen spricht die Gleichgültigkeit, mit der eine noch viel spätere Zeit von der unmenschlichen Kriegführung Davids berichtet, und das hohe Lob, das das Deboralied dem verrätherischen Morde Jaels ertheilt. Selbst an das Verhalten gegen Volksgenossen stellte die Moral nicht sehr hohe Anforderungen. Der Erzähler von Jdc 8 macht dem Manassiten Gideon keinen Vorwurf aus der Grausamkeit, mit der er sich an den Gileaditen von Sukkoth und Penuel rächte. Es erscheint Jdc 18 auch nicht als ungeheuerlich, dass der Stamm Dan dem Efraimiten Micha sein Gottesbild raubte.

Ebenso wenig wird Mose Israel einen neuen Cultus und eine neue religiöse Sitte gegeben haben. Im Allgemeinen hat er Jahve

---

die Ansässigkeit Israels in Kanaan voraus. Dem absoluten Bilderverbot steht die Praxis der älteren Zeit, der Dekalog von Ex 34, der v. 17 nur die gegossenen Bilder verbietet, und obendrein die Erzählung von Num 21 4—9 gegenüber, die gar die eherne Schlange von Mose ableitet. Möglich ist immerhin, dass Israel zu Moses Zeit noch keine Gottesbilder hatte, und denkbar, dass Mose sie ablehnte. Aber das Bilderverbot von Ex 20 muss auf der prophetischen Polemik gegen die Bilder beruhen, weil dieser Dekalog überhaupt der prophetischen Denkweise Ausdruck giebt. Er lehrt, dass Jahve allein die Erfüllung der sittlichen Pflicht, aber keinen Cultus fordere, ausgenommen den der Ruhe am Sabbath. So kann Mose nicht gelehrt haben. Denn ohne Cultus war die Religion des alten Israel undenkbar, das so gut wie alle anderen Völker im Cultus seiner Gemeinschaft mit dem nationalen Gott bewusst wurde. In die Erfüllung der Moralgebote von Ex 20 konnte das älteste Israel seine religiöse Eigenthümlichkeit nicht setzen. Denn alle nationale Religion forderte Liebe und Treue gegen die Volksgenossen, das war auch so selbstverständlich, dass es nicht definirt zu werden brauchte. Die späteren Propheten erklären freilich die Moral und zwar die moralische Pflicht gegen alle Menschen für den einzigen Inhalt des göttlichen Willens, aber damit lösen sie den nationalen Charakter der Religion eben auf.

Dagegen ist der Dekalog von Ex 34 allerdings ein Compendium des Cultus und der religiösen Sitte Israels. Aber auch er ist viel jünger als die Zeit Moses. Denn der Cultus Jahves ist hier derjenige, den Israel im Lande Kanaan als Bauernvolk und zwar grossentheils in Nachahmung der Kanaaniter übte. — Weiteres über diese beiden Dekaloge ist in § 35 gesagt.

als den Gott Israels gewiss in derselben Weise angerufen und verehrt, in der man ihn früher als einen Gott der Väter verehrt hatte.

Von den Festen und Feiertagen Israels kann nur das Passah und die Neumondsfeier aus der Wüste stammen. Die Neumondsfeier hat als solche mit der nationalen Religion Israels nichts zu thun und dasselbe gilt vom Passah, sofern es ursprünglich ein Hirtenfest ist, bei dem die Erstgeburten der Heerde geschlachtet wurden. Maṣṣoth, Ḳaṣir und Asif sind Erntefeste, die die Hebräer mit dem Ackerbau von den Kanaanitern übernommen haben. Auch der Sabbath hat den Ackerbau zur Voraussetzung (vgl. § 18).

Was die übrigen Einrichtungen des Cultus angeht, so war die Verehrung der heiligen Steine, Bäume und Brunnen vor Mose wie nach Mose üblich; unsicher ist, ob der Bilderdienst bis in seine Zeiten hinaufreicht (vgl. § 15). In Betracht kommt aber die Lade Jahves, die von Mose hergeleitet wird und die in der That bis auf seine Zeit zurückgehen muss. Sie war keine Bundeslade, d. h. kein Gesetzesbehälter, dazu hat erst spätere Umdeutung sie gemacht[1]. Sie hatte auch keinen bloss symbolischen Sinn, sie schloss vielmehr das Numen praesens in sich, wie aus I Sam 4—6 II Sam 6 unwidersprechlich erhellt. Noch die Versicherung der Späteren, dass sie nur die Gesetzestafeln enthalten habe (I Reg 8 9), weist auf die Meinung hin, dass sie thatsächlich etwas anderes vorstellte. Vielleicht enthielt sie wirklich heilige Steine, die man später in Gesetzestafeln umdeutete. Die Lade kann aber nur bedeutet haben, dass der freilich auf dem Sinai wohnende Gott auch inmitten seines Volkes sei, mit ihm in den Kampf ziehe, es beschütze und in allen Dingen leite. Die Thora Moses war an sie geknüpft, sofern sie durch das heilige Los gefunden wurde, wie sonst an die Gottesbilder oder andere „Wohnungen" der Gottheit (vgl. § 18). So war in ihr für Israel ein religiöser Mittelpunct gegeben, der in den ersten Jahrhunderten nach Mose vielleicht wenig unmittelbar practische Bedeutung hatte. Aber sie muss mit ihrer Priesterschaft ein Heerd nationalreligiösen Lebens gewesen sein, an dem die Ueberlieferungen aus der Zeit Moses in besonderem Masse gepflegt wurden. Natürlich sollte und konnte durch die Stiftung der Lade Jahve vom Sinai nicht gelöst werden. Noch die Erzählung von Ex 33 stellt sie nur als einen Ersatz dafür hin, dass Jahve nicht selbst mit seinem

---

[1] Es beruht auf späterer Correctur, wenn die Lade auch an den übrigens vordeuteronomischen Stellen Num 10 33 14 44 Gesetzeslade heisst. Spätere Eintragung liegt auch vor, wenn sie in den Samuelisbüchern „die Lade Jahves, der über den Cherubim (im Himmel) thront", genannt wird. S. o. S. 25 Anm.

Volke nach Kanaan zog. An dem Glauben, dass der Sinai sein eigentlicher Sitz sei, hatte ihre Werthschätzung eine nothwendige Schranke[1].

Schliesslich muss hier aber noch auf einen Zug des Jahveglaubens hingewiesen werden, der ihn zu allen Zeiten charakterisirt hat, der aber in der ältesten Zeit besonders stark hervorgetreten sein wird. Im Allgemeinen war Jahve Israels Freund und Vater, aber seine Stimmung war grossen Wechseln unterworfen. Oft liess seine Hülfe sich vermissen, dann sagte man, er schlafe, oder wenn die Noth hoch stieg, er zürne. Man glaubte keineswegs, dass dieser Wechsel der göttlichen Stimmung überall durch das Verhalten der Menschen bedingt sei, dass Jahve zürne, weil die Menschen sündigten, und auch, wo man das annahm, galt es nicht für leicht, die Sünde zu entdecken. Vielmehr sandte Jahve aus räthselhaften Gründen Heil und Unheil, Sieg und Niederlage. Eben deshalb aber wurden Zorn und Gnade um so lebhafter empfunden, weil sie wie Sturm und Sonnenschein wechselten. Darin lag die Stärke und die Lebendigkeit des ältesten Jahveglaubens, der freilich eben deshalb höchst untheologischer Natur gewesen sein muss.

2. Die wichtigsten Epochen der israelitischen Geschichte nach ihrer Bedeutung für die Religion.

§ 5. Die Eroberung Kanaans und die Richterzeit.

Die Geschichte der Religion Israels steht im engsten Zusammenhange mit der Geschichte des Volkes. Jahve offenbarte sich in den Schicksalen Israels und die Deutung dieser Schicksale hat sein Bild ausgestaltet. Aber die uns zu Gebote stehenden Quellen gestatten es nicht, die Geschichte der altisraelitischen Religion in einzelnen Perioden genauer zu verfolgen. Nur in ihrer letzten Ausgestaltung ist die Religion Israels uns näher bekannt. Im Uebrigen müssen wir uns begnügen, die wichtigsten Epochen der Geschichte Israels nach ihrer allgemeinen Bedeutung für die Geschichte der Religion zu würdigen.

Mose hatte die israelitische Nation begründet, aber ihre Existenz war noch bedingt durch die Ansiedelung der Stämme in Kanaan und die Entstehung eines israelitischen Reiches. Nur durch Ansiedelung werden Stämme dauernd zu einem Volke vereinigt, ohne Ansässigkeit ist auch keine höhere Bildung, auch keine religiöse Bildung denkbar. Mit der Eroberung Kanaans wurden die israeli-

[1] Das ideale Gegenstück zur Lade bildete der Mal'ak Jahve, der thatsächlich mit der Lade in Beziehung stand. Vgl. § 14.

tischen Hirten ein Bauernvolk, ihr ganzes Wesen wurde dadurch verändert. Das Leben des Bauern ist reicher als das des Hirten. Mannigfaltiger ist die Arbeit und ihr Ertrag, vielgestaltiger sind Glück und Unglück, Hoffnung und Furcht. Das Leben bietet ihm höhere Genüsse und Güter, vor allem hat er einen festen Besitz an seiner Scholle, zwischen ihm und seinem Acker entsteht das festeste Band, das den Menschen an die Erde knüpft, die Liebe zu einer bestimmten Heimath, die dem antiken Menschen überall als seine Mutter erscheint. Im Bauernleben gewinnt das Privateigenthum erst recht seine Bedeutung, hier bildet sich die sociale Gliederung. In einer Hirtenschaar ergeht es jedem Einzelnen ungefähr ebenso wie allen anderen auch, im Bauernstande kommt es nothwendig zu einer Verschiedenheit an Besitz und Geltung. Dieser grössere Reichthum des Lebens, seine grössere Mannigfaltigkeit und Individualisirung ermöglicht dem Bauern eine höhere Gesittung und reichere Frömmigkeit, als sie für den Hirten erreichbar sind. So verschieden wie der Bauer vom Nomaden ist aber auch der Gott des einen vom anderen. Der Gott des Bauern kann mehr geben und mehr verweigern, er ist ihm mehr vor Augen, beständiger fühlt er seine Abhängigkeit von ihm, reger ist überhaupt die Beziehung, die ihn mit seinem Gott verbindet. Schon deshalb bedeutete die Ansiedelung in Kanaan für die israelitische Religion zweifellos den wichtigsten Fortschritt.

Ueberdies war Kanaan ein einzigartiges Land. Zwischen der Wüste und dem Meere liegend stand es mit beiden in naher Beziehung, obwohl es keins von beiden unmittelbar erreichte. Die Wüste hat als die Heimath der einfachsten und unverdorbensten Sitte und Religion immerdar auf Israel eingewirkt und die Nachbarschaft des Meeres öffnete ihm den Blick in die Grösse und Mannigfaltigkeit der Welt. Ueberdies lag Kanaan in der Mitte zwischen Aegypten und den Eufrat- und Tigrisländern, den beiden Hauptsitzen orientalischer Königsherrschaft und Cultur. Als der Mittelpunct der Erde konnte es deshalb erscheinen (Ez 5 5). Grosse Handelsstrassen berührten das israelitische Gebiet, z. Th. durchschnitten sie es sogar. Sie vermittelten den Verkehr zwischen Arabien, Aegypten, Philistäa, Phönicien, Damaskus und den Eufrat- und Tigrisländern. In Kanaan stand man deshalb auch in Fühlung mit dem geistigen Austausch der Völker, aber man brauchte sich nicht in ihn zu verlieren.

Auch politisch war die Lage Kanaans eigenartig. Gegen die Wüste hatte das Land keine guten natürlichen Grenzen, vielfach

wurde es von da aus beunruhigt. Sodann war es als das Hinterland Phöniciens und Philistäas für die benachbarten Handelsvölker begehrenswerth, gegen die Philister und Damascener musste es deshalb in langen und verzweifelten Kämpfen vertheidigt werden. Endlich wurde es als der Schlüssel Aegyptens mit Nothwendigkeit ein Ziel der assyrischen, chaldäischen, persischen, griechischen und römischen Eroberer. Ein ruhiges Leben war Israel deshalb in Kanaan nicht beschieden, es sollte aber auch nicht wie Moab auf seinen Hefen liegen, in einer wechselvollen und tragischen Geschichte offenbarte sich ihm sein Gott.

Zunächst aber fragte es sich, ob Israel auch in den veränderten Verhältnissen der Ansässigkeit die geistigen Güter behaupten konnte, die es aus der Wüste mitgebracht hatte, ob seine Religion auch das Leben in Kanaan mit ihrem eigenthümlichen Geiste zu durchdringen vermochte.

Die Religion stand auf der Einheit der Stämme Israels und ihre Einheit wurde durch die Ansiedelung in Kanaan dauernd begründet, aber zunächst löste sie sich einigermassen auf, als Israel das Culturland betrat. In der Wüste hatten die Stämme Noth und Kampf und Sieg unmittelbar mit einander getheilt, aber schon bei der Eroberung des Westjordanlandes hatten sie nicht gemeinsam gehandelt. Nach Jdc 1 drangen zuerst die Judäer im Bunde mit Simeon über den Jordan und setzten sich im südlichen Kanaan fest. Erst später folgte ein zweiter Eroberungszug, der sich gegen das mittlere und nördliche Kanaan richtete und vom Stamme Joseph geführt wurde. Uebrigens gelang die Eroberung nur sehr unvollkommen. Nur im Gebirge, wo man zu Fuss focht, vermochten die Israeliten den Kampf aufzunehmen, hier brachten sie grössere Strecken in ihre Gewalt. So vor allem im mittleren Lande, wo Joseph sich niederliess, weniger im Süden und am wenigsten im Norden. Nur wenige Städte eroberten sie, die Ebene blieb vorerst überall in den Händen der Kanaaniter. Augenscheinlich waren sie den Kanaanitern gegenüber auch in der Minderzahl (Jdc 5 8).

Nun lebten die Stämme Israels von einander getrennt und weit über Kanaan hin zerstreut. Jeder hatte auf seinem Gebiete die Mühen der Ansiedlung zu überwinden, vor allem hatte er das Gewonnene zu vertheidigen. Jeder Stamm hatte da seine besondere Noth und seine besonderen Interessen, die ihn von den übrigen Stämmen abzogen. Es gab kein äusseres Band, das die Stämme zusammenschloss. Ihre Gemeinschaft war eine wesentlich ideale, sie

bestand lediglich in dem Bewusstsein ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zu Jahve und zu Israel. Aber dies Gemeingefühl konnte auf die Dauer nur fortbestehen, wenn sie auch weiterhin wie einst unter Mose gemeinsam handelten, und dazu kam es nicht oft. So viel wir wissen, haben während der Richterzeit nur einmal mehrere israelitische Stämme gemeinsam gekämpft. Das war, als Debora zum Kampfe gegen den Sisera aufrief.

Noch gefährlicher war aber der Umstand, dass die Israeliten in Kanaan kanaanitische Cultur annehmen mussten. Von den Kanaanitern erlernten sie den Ackerbau und alles, was das Leben des Bauern von dem des Nomaden unterscheidet, sie erlernten von ihnen auch die Feier der Erntefeste, die sie in der Wüste noch nicht kannten. Da gab es weder Gerste noch Weizen, weder Wein noch Oel, für die man an diesen Festen der Gottheit dankte. Sie übernahmen von den Kanaanitern auch die heiligen Stätten, an denen ihre Vorsassen dem Baal gedient hatten. Sie mussten das, weil sie über die Tauglichkeit eines Ortes zum Gottesdienst ebenso urtheilten wie diese. Ja es war unvermeidlich, dass sie in gewissem Masse neben dem Jahve auch den Baal verehrten. Das Land Kanaan musste ihnen zunächst als das Land Baals gelten. Jahve wohnte auf dem Sinai, dort war wenigstens sein eigentlicher Sitz, wenn er auch in der Lade inmitten Israels weilte. Dagegen war Kanaan bis dahin das Land Baals gewesen und erst als Israel längere Zeit in Kanaan gewohnt hatte, konnte Kanaan als Jahves Land erscheinen. Als Einwanderer traten sie nach antiker Vorstellung einigermassen unter die Gewalt des im Lande eingesessenen Gottes und schuldeten ihm deshalb auch Dienst (II Reg 17 25ff.). Sie konnten auch die Früchte Kanaans nicht sofort von Jahve ableiten. Denn jede antike Gottheit hatte ihre bestimmten Functionen, die man nicht ohne Weiteres von dem einen Gott auf den anderen übertragen konnte.

Dazu kam nun noch, dass die Israeliten sich vielfach und zwar je länger je mehr mit den Kanaanitern vermischten. Die erbitterte Feindschaft, die zur Zeit Deboras zwischen Israeliten und Kanaanitern bestand, wich meistens friedlichem Verkehr. Im Laufe der Zeit gingen die Kanaaniter sogar grösstentheils in Israel auf. Nur zu einem Theil wurden sie von den Israeliten geknechtet, so Gibeon und die Städte der Ebene Jezreʿel. Aber zumeist müssen die Kanaaniter, wie z. B. die Jebusiter, geradezu Israeliten geworden sein, wie die grosse Volkszahl Israels zur Zeit Davids beweist. Vom Stamme Juda wissen wir, dass er sich schon früh mit den Kanaanitern ver-

mischte (Gen 38). Auch aus diesem Grunde war es unvermeidlich, dass in Israel neben Jahve der Baal verehrt wurde. Sofern aber der Gott Israels schliesslich ein einiger sein sollte, identificirte man den Baal mit Jahve[1]. Aber dann galt auch für Jahve der מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ (II Reg 17 26). „Wie haben doch diese Völker ihre Götter verehrt? Also will auch ich thun.“ Das war nicht nur eine Frage der Gottlosigkeit, wie das Deuteronomium meint (Dt 12 30). Dass man nicht scharf zwischen Jahve und Baal unterschied, zeigen die mit Baal zusammengesetzten israelitischen Eigennamen[1]. Vielleicht war auch das Stiersymbol der Baalreligion entlehnt (vgl. § 15). Mit innerer Nothwendigkeit vermischte sich also die Jahvereligion mit der kanaanitischen Baalreligion. Das Merkwürdige ist nur, dass dieser Syncretismus wieder überwunden wurde und Jahve, der in diesem Kampfe freilich selbst noch ein anderer wurde, den Baal verdrängte.

Die kanaanitische Religion war der Naturdienst eines Bauernvolkes. Der Baal gab Korn, Oel und Most, darum flehten seine Verehrer ihn an und dafür dankten sie ihm. Als Naturgott war er aber besonders Lokalgott, es gab so viele Baale als es fruchtbare Oertlichkeiten gab[2]. Weiter war der Baal der Spender, aber auch der

---

[1] Isbaʿal hiess Sauls Sohn und Nachfolger, Meribaʿal ein Sohn Jonathans, Beʿeljadaʿ ein Sohn Davids (I Chr 14 7), Jerubbaʿal war ein Name Gideons. Den Späteren war das anstössig und sie suchten den Baal in diesen Namen auf die eine oder andere Weise zu eliminiren oder auch zu brandmarken. Vgl. Nöldeke, ZDMG 1861, 809. Kuenen, Godsd. I 401. Bleek, Einl.[4] 641f. W. R. Smith, Proph. 171, 408. Dillmann, Berliner Monatsber. 1881, 16. Juni. Gewiss ist בַּעַל in diesen Namen eine Bezeichnung Jahves und möglicher Weise haben die Hebräer ihren Gott auch nicht erst in Kanaan so genannt, der Name בעל war bei den Semiten weit verbreitet und auch in Arabien heimisch (vgl. Nöldeke, ZDMG 1886, 174. Wellhausen, Skizzen III[2] 146. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 93ff., aber auch S. 102ff.). Ebenso nannten die Israeliten den Jahve auch מֶלֶךְ, ohne dabei an einen anderen Gott zu denken; vgl. מַלְכִּישׁוּעַ I Sam 14 49 31 2 mit Jes 6 5. Aber sicher ist es keineswegs, dass die Israeliten den Jahve von jeher auch בעל und מלך nannten, und jedenfalls beweisen die mit Baal zusammengesetzten Eigennamen, dass das damalige Israel den Gegensatz Jahves gegen den kanaanitischen Baal wenig empfand. Die mit Jahve zusammengesetzten Eigennamen sind in der älteren Zeit selten und erst seit Elias Zeit vorherrschend. — Uebrigens zeigt das Bild Jahves selbst bei den Propheten Züge, die ursprünglich dem Baal angehören. Wenn die Frucht Kanaans bei Jesaja (4 2) das Gewächs Jahves heisst, so liegt da eine Vorstellung der Baalreligion zu Grunde und wenn vor dem Zorne Jahves das Land verwelkt (Am 1 2 u. ö.), so ist das eigentlich ein Baalzorn. Vor allem ist das Gesagte bei Hosea deutlich.

[2] בעל bezeichnet, wie R. Smith wohl richtig vermuthet hat, die Gottheit

launische Zerstörer alles Lebens. Durch grässliche Opferleistungen, wie Kinderopfer, suchte man seinen Zorn zu beschwichtigen und in wildem Taumel freute man sich seiner Gunst. Andererseits war der Baal mit der Natur identisch, ihr alljährliches Aufleben und Absterben war zugleich ein Aufleben und Absterben der Gottheit. Die Religion bestand deshalb auch darin, dass ihre Diener an ihrem Aufleben und Absterben theilnahmen. In dem einen Fall war es Religion, sich zu kasteien, im anderen Fall gab man sich der ausgelassensten Freude hin. Das Leben der Natur schien übrigens auf einem mystischen Zeugungsprozess zu beruhen, deshalb bildete geschlechtliche Unzucht einen wesentlichen Bestandtheil dieses Gottesdienstes[1].

Den Israeliten war die Naturreligion in ihrer kanaanitischen Form bis dahin wahrscheinlich fremd. Allerdings ist auch bei den Arabern Unzucht beim Cultus nachweisbar, aber daraus folgt noch nichts für die Natur ihrer Götter oder gar Jahves. Aber die lokale Natur des Baal gefährdete die Einheit Jahves und den geschichtlichen Charakter der Religion und die Sinnlichkeit des Baaldienstes, die keineswegs nur in Unzucht bestand, ihren Ernst.

Die deuteronomistische Bearbeitung des Richterbuchs stellt die Richterzeit als eine Zeit des schlimmsten A b f a l l s dar. Nur die Zeitgenossen Josuas blieben noch dem Jahve treu, dann fiel das Volk zum Baal und zur Astarte ab, um sich nie wieder von Herzen zu bekehren. Zur Strafe für diese Untreue gab Jahve die Israeliten in die Hände der Heiden. Wenn die Noth aufs Höchste stieg, schrieen sie freilich zu Jahve und thaten die Götzen von sich, dann sandte Jahve ihnen einen Richter, der sie aus der Gewalt der Heiden rettete, und so lange dieser Richter lebte, hielten sie an Jahve fest. Sobald er aber gestorben war, wandten sie sich von neuem den Götzen zu. Wiederum folgte auf den Abfall die Noth, auf die Noth die Bekehrung, auf die Bekehrung die Rettung und so ging es in beständigem Kreislauf, weil Israels Hang zum Götzendienst unausrottbar war.

---

ursprünglich als den Eigenthümer eines fruchtbaren Landstriches. Vgl. übrigens Ed. Meyer in Roschers mythologischem Lexicon, Artikel Baal.

[1] Natürlich war auch die Baalreligion nicht ausschliesslich Naturreligion, auch sie hatte sociale und nationale Bedeutung. Aber im Wesentlichen war der Baal ein Naturgott und als solcher war er Lokalgott. Damit hing zusammen, dass die Kanaaniter in viele kleine Reiche zerfielen, die in ihrer Vereinzelung der Israeliten nicht Herr werden konnten.

Die Ungeschichtlichkeit dieser Betrachtungsweise liegt auf der Hand. Ein beständiger und völliger Wechsel von Jahvedienst und Baaldienst ist undenkbar, und Noth und Rettung standen keinenfalls in so sichtbarem Zusammenhang mit Abfall und Bekehrung. In der That aber entstand aus der Vermischung der Jahvereligion mit der Baalreligion ein Kampf zwischen Jahve und dem Baal, der bis zum babylonischen Exil gedauert hat. Lange Zeiten hindurch war er freilich wesentlich ein latenter und schon in der älteren Königszeit hatte Jahve vorläufig die Oberhand gewonnen. Gleichwohl bestanden Jahve- und Baaldienst neben einander im Lande fort. Das Verlangen, die reine Jahvereligion wieder herzustellen, war der ursprüngliche Sinn der prophetischen Bewegung, im Volke schien aber gegen das Ende der Königszeit die Baalreligion zu triumphiren, wenngleich der Götzendienst jener Zeit auch noch etwas anderes bedeutete als kanaanitischen Baaldienst. Ferner waren die Nöthe der Richterzeit gewiss nicht nur durch den Baaldienst verursacht, aber es leidet keinen Zweifel, dass er sie wesentlich vermehrt hat. Umgekehrt ist aber auch der nationale Jahveglaube in eben diesen Nöthen so erstarkt, dass er den Baaldienst zu überwinden vermochte.

In ihrer Vereinzelung kamen die israelitischen Stämme in Kanaan bald in schwierige Lagen. Die Kanaaniter suchten sich der Eindringlinge zu erwehren, von aussen drängten die Moabiter und Ammoniter heran, um den Israeliten das Erbe der Kanaaniter streitig zu machen, ausserdem wurde das Land von den Raubzügen der Beduinen schwer heimgesucht. Es dauerte immer lange, bis die Geschlechter und Stämme Israels sich zur Abwehr aufrafften. Die Ursache lag zunächst in dem Mangel an politischem Zusammenhang, der weiter in der jugendlichen Unfertigkeit des Volkes begründet war. Aber auch das Gemeingefühl wollte erlahmen, im Genuss der Güter Kanaans vergass man vielfach, was man Jahve und Israel schuldete. Aber die Noth rief auch das Gefühl der gegenseitigen Verpflichtung und die Erinnerung an die gemeinsame Vergangenheit der Stämme und an den Gott Israels wach. Plötzlich wallte die nationalreligiöse Begeisterung auf, sie warf die Feinde nieder und in gewaltigem Zorn kehrte sie sich gegen alle Mattherzigkeit und Treulosigkeit in Israel.

Ueberhaupt dürfen wir nicht annehmen, dass das ganze Volk von dem Taumel des Baaldienstes ergriffen wurde. Die Baalreligion war dem innersten Wesen Israels zuwider und in kleinen Kreisen muss sich stets Widerstand gegen sie geregt haben. Hier musste

die väterliche Sitte und der väterliche Glaube um so mehr in Ehren stehen, als die Masse davon abfiel. Vor allem müssen wir die Priester der Lade Jahves als Träger des Jahve-Geistes denken, er wird aber an allen Mittelpunkten israelitischen Lebens seinen Heerd gehabt haben. Auch in Abel und Dan wollten sie stets die Alten geblieben sein (II Sam 20 18 19 LXX). Es gab aber auch etwas, was die Masse aus der Erschlaffung aufrüttelte, was Allen immer wieder den hohen Ernst und die stolze Freude der Jahvereligion zum Bewusstsein brachte, das war der Krieg für Jahve und Israel. Dadurch wurde die Baalreligion überwunden.

§ 6. Die Königszeit.

Die Religion ersetzte den Israeliten während der Richterzeit den Mangel einer staatlichen Ordnung, zugleich aber arbeitete sie auf eine solche hin. Damit dass sie die Geschlechter und Stämme immer wieder zu gemeinsamem Kampfe aufrief, bereitete sie eine bessere Zukunft vor, wo die Stämme sich unter einem Könige zu einem Reiche zusammenschlossen.

Die Helden, die sich in der Noth als die Retter Israels bewiesen, behaupteten auch späterhin im Frieden eine angesehene Stellung. Gideon brachte es zu einer fürstlichen Gewalt, die sich über einen grösseren Theil des mittleren Landes erstreckte. Er führte ein Haus wie ein König und aus dem Golde der midianitischen Beute liess er ein kostbares Jahvebild verfertigen, das er in seinem Wohnorte Ofra aufstellte. Damit wollte er seinen Wohnort als einen besonderen Sitz des Waltens Jahves und sich selbst als einen von Jahve bestellten Herrscher bezeichnen. Aber dieser erste Anfang israelitischen Königthums war von keinem Bestand. Sein Sohn Abimelech brachte mit kanaanitischer Hülfe die Königswürde an sich, indem er seine Brüder ermordete, kam dann aber im Kampfe mit seinen anfänglichen Bundesgenossen um. Die Israeliten hingen zu sehr an ihrer alten Ungebundenheit, als dass sie sich gern einer königlichen Herrschaft gefügt hätten. Sie wurden erst willig dazu, als ihnen in den Philistern furchtbarere Feinde erstanden, als Kanaaniter, Moabiter und Midianiter es gewesen waren. Sie brachten fast das ganze Westjordanland in Unterwürfigkeit, namentlich eroberten sie das mittlere Land, das Gebiet Josephs, sie zerstörten Silo, das seit der Eroberung der Sitz der Lade Jahves gewesen war. Ja, das alte Heiligthum selbst fiel in ihre Hände und verlor für einige Zeit die hohe Bedeutung, die es von jeher gehabt hatte. Da erst kam den

Israeliten die Nothwendigkeit des Königthums zum Bewusstsein und im rechten Augenblick gab Jahve ihnen den rechten Mann. Der Seher Samuel von Rama erkannte in dem Benjaminiten Saul den von Jahve erwählten König und offenbarte ihm, wozu er berufen sei. Saul trat zuerst ganz in der Weise der Richter auf. Als die Ammoniter die Stadt Jabes im Ostjordanlande bedrängten, rief er das westjordanische Land zur Rettung von Jabes auf. Sein Aufgebot fand Gehorsam und erfolgreich führte er den Feldzug durch. Da erweckte der glückliche Ausgang die Hoffnung auf eine Befreiung von der Philisterherrschaft und Saul erschien nun als der gottgegebene Führer für den Freiheitskampf. Für ein so weitaussehendes Unternehmen bedurfte er aber einer ständigen Autorität und da salbte man ihn in Gilgal zum Könige.

Die Gründung des Königthums bezeichnet nächst dem Auszug aus Aegypten und der Ansiedelung in Kanaan die wichtigste Epoche der älteren israelitischen Geschichte. Unter einem Könige geeint entwickelte Israel schnell eine ungeahnte Kraft. Saul begann den Kampf gegen die Philister in kleinen Verhältnissen, aber nach seinem Tode wurden sie von David völlig besiegt, und hieran schloss sich sofort eine Reihe von Eroberungskriegen, in denen das eben entstandene Reich seine Macht über die Grenzen Kanaans ausdehnte. David herrschte von der ägyptischen Grenze und vom Rothen Meere bis über Damaskus hinaus und bis an die Grenze von Hamath. Namentlich unterwarf er die drei nächstverwandten Völker Edom, Moab und Ammon. Für einige Zeit war Israel das mächtigste Volk zwischen Aegypten und Eufrat und schon unter Salomo wetteiferte das junge Reich auch an Glanz mit allen Nachbarvölkern. In Jerusalem entstand eine Königsstadt, wie es wenig andere in der Nähe gab. Salomo war für Israel auch der Begründer geistiger Bildung, auch durch grossartige Unternehmungen wie die Ofirfahrten erweiterte er den Gesichtskreis des Volkes. Das alles war ein überwältigender Erweis der Macht Jahves. Man muss dabei ins Auge fassen, wie schnell auf die Noth und Schmach der Philisterzeit die davidisch-salomonische Herrlichkeit folgte.

Mose hat das israelitische Nationalgefühl überhaupt begründet, dann aber haben die drei ersten Könige das stolze Selbstbewusstsein geschaffen, mit dem Israel sich allen seinen Nachbarn überlegen fühlte und sich als ein Herrenvolk in der kleinen Welt zwischen Eufrat und Nil betrachtete. Von hier datirt Israels

Glaube an seine besondere Stellung in der Welt, hier liegt die geschichtliche Wurzel der geistigen Ansprüche, die Israel später erhob. Deshalb war diese Zeit von grundlegender Bedeutung für alle Zukunft. Für Juda war die davidisch-salomonische Zeit überhaupt der Höhepunkt seiner nationalen Geschichte, bei Salomos Tode sank es für immer zu einem bedeutungslosen Kleinstaat herab.

Durch die Gründung eines israelitischen Reiches wurde Israel erst recht ein einheitliches Volk. Die vielartigen Volkselemente verschmolzen jetzt schnell mit einander, von den Kanaanitern waren bald nur noch kümmerliche Reste übrig. Was das besagen will, ist vor allem an Juda deutlich. Das spätere Juda war nur zu einem Theil von israelitischem Blut. Es hatte sich in der Richterzeit nicht nur mit den Kanaanitern vermischt, sondern sich auch mit den Kenizzitern vereinigt, die in der Gegend von Hebron wohnten. In Folge dessen war Juda während der Richterzeit dem übrigen Israel entfremdet, im Deboraliede wird es bei der Aufzählung der Stämme übergangen, keine der grossen Richtergestalten gehört ihm an, aber jetzt trat es von neuem zu Israel in die engste Beziehung. Es war fortan ein Theil des Jahvevolkes wie die übrigen Stämme und blieb es, auch als es sich von Israel wieder trennte und für immer trennte.

Die königliche Herrschaft führte auch zu den Anfängen einer staatlichen Organisation, sie sorgte für Ruhe und Sicherheit im Lande und schuf damit die Grundlage für eine höhere Gesittung. Namentlich aber war es die Vorbedingung für weiteren religiösen Fortschritt, dass die Stämme jetzt wirklich eine Einheit bildeten und in höherem Sinne als einst unter Mose gemeinsame Erlebnisse hatten, Interessen und Erfolge, Unglück und Glück mit einander theilten. In der Vertreibung der Philister, der Unterwerfung von Edom, Moab und Ammon, in den langen und schweren Kriegen mit Damaskus litt und handelte Israel (oder wenigstens Nord-Israel) als ein einheitliches Volk. Drei Jahrhunderte lang behauptete es glücklich die gewonnene nationale Existenz und in dieser Zeit hat seine nationale Religion ihre Blüthe gehabt.

In der Zeit Davids und Salomos wurde aber auch nur der Grund für weiteren Fortschritt gelegt. Denn jene Zeit selbst bedeutet nur den Uebergang von der Barbarei zur Gesittung. Für ihre Charakteristik ist das Klagelied über den Tod Sauls und Jonathans (II Sam 1 17—27) von hohem Interesse. In der Erzählung des Samuelbuches, das eben nur die Geschichte Sauls und

Davids giebt, stehen die Gestalten dieser Heldenkönige so sehr im Vordergrund, dass die nationale Bewegung, von der sie getragen waren, dahinter fast völlig verschwindet, und überdies treten auch in ihrem Bilde die Züge zurück, die sie als Kinder ihres Zeitalters charakterisiren. Dagegen führt uns jenes Klagelied die damalige Volksnatur vor Augen, die völlig ungebrochen wesentlich noch als dieselbe erscheint, die wir aus dem Siegesliede von Jdc 5 kennen. Der Freund Jonathans, ob David oder ein anderer, der hier am Worte ist, ist dem Freunde gegenüber freilich auch zarter Empfindungen fähig, um so mehr aber dürfen wir die andersgearteten als dem ganzen Volke eigenthümlich betrachten. An Gewalt steht die nationale Leidenschaft dieses Liedes hinter dem von Jdc 5 nicht zurück. Sie bricht in das unerfüllbare Verlangen aus, dass die Siegesnachricht nicht nach Philistäa gelangen möchte, sie verflucht die Stätte der Niederlage als ihre Urheberin. Aber auch der Inhalt der Empfindung ist wesentlich derselbe. Der erste Gedanke geht auf den Jubel der Feinde, Schmach ist der Tod der Erschlagenen für sie selbst, Schmach für ihr Volk, das in ihnen die Vorkämpfer der Rache an den Feinden verloren hat. Als die Holden und Geliebten hatten Saul und Jonathan in Israel dagestanden, weil sie immerdar das Blut und das Fett der Feinde an ihre Waffen brachten und aus der Beute die Weiber mit Goldfäden schmückten. Rache und Beute sind nun dahin. Merkwürdig ist, dass Jahve in diesem Liede überhaupt nicht genannt wird. Darum steht doch fest, dass er auch damals die beste Kraft Israels war.

Die religiöse Denkweise war noch von alterthümlicher Einfalt. In den Gipfeln der Bakabäume hört David die Schritte Jahves rauschen, der vor ihm her in die Philister fährt (II Sam 5 25). Noch von einem späten Erzähler wird als selbstverständlich berichtet, dass ein Therafim in seinem Hause war (I Sam 19 13 ff.). Als Freibeuter führte er wie Saul ein Efod mit sich umher, vor dem er bei allen Unternehmungen das Orakel befragen liess. Im höchsten Masse wurde die Gottheit als in ihren Bildern und Symbolen gegenwärtig gedacht, vor allem in der Lade Jahves. In vollster Lebendigkeit empfand man noch den unbegreiflichen Zorn Jahves. Da hetzte Jahve die Menschen gegen einander (I Sam 26 19), er reizte sie zur Sünde (II Sam 24 1), er war aber auch durch Opfer umzustimmen (I Sam 26 19). Der barbarische Charakter des damaligen Cultus geht daraus hervor, dass sieben Nachkommen Sauls vor Jahve in Gibeon aufgehängt wurden und ein halbes Jahr

da hängen blieben (II Sam 21). Von höchster Alterthümlichkeit ist auch die Feier, in der David die Lade Jahves auf den Zion holt[1].

Wohl wusste man, dass Jahve das Unrecht strafe, aber die Sitte war noch wenig gemildert. David lässt die ammonitischen Gefangenen zersägen, zerdreschen und in Ziegelöfen werfen (II Sam 12 31). Er behält die Bathseba offenbar mit der Zustimmung Nathans (II Sam 12 25). Absalom ergreift vor den Augen des Volkes von den Weibern seines Vaters Besitz. Er thut das auf den Rath des klugen Ahitofel, der gewiss nicht darauf bedacht war, ihn beim Volke in Misscredit zu bringen (II Sam 16 20ff.).

Aber auf dem Hintergrunde einer solchen Zeit erscheint uns die Persönlichkeit Davids als ausserordentlich. Es ist die älteste und zugleich auch die einzige, die wir aus dem vorprophetischen Israel näher kennen. Aber wir begreifen es auch, dass ihr Bild festgehalten wurde. In bescheidenen Verhältnissen geboren war David durch seine persönliche Begabung und durch eine merkwürdige Verkettung von glücklichen Umständen ein mächtiger König geworden. Er war ein tapferer und schlagfertiger Krieger und ein kluger Politiker, er war aber auch ein Sänger, der die Schwermuth Sauls zu bannen verstand, und vor allem war er ein edler und zartfühlender Mensch und blieb das in einem Leben, das ihn durch alle Gräuel seiner Zeit mitten hindurchführte. Eigenes Unrecht konnte er aufrichtig bereuen[2], seinen Gegnern hochherzig verzeihen, mit Bewunderung sah er zu seinem Todfeinde, dem Saul, hinauf. Dabei charakterisirt ihn eine kindliche Natürlichkeit. Er tanzte vor der Lade Jahves, ob auch die Weiber des Hofes und die vornehme Tochter Sauls dazu die Nase rümpften. Aber am schönsten tritt seine Mensch-

---

[1] Das Grauen, das jene Zeit vor dem Zorne Jahves empfand, kommt höchst merkwürdig in dem Verhalten zum Ausdruck, das man nach der unglücklichen Schlacht von Eben-Ezer gegenüber der Lade Jahves beobachtete. In besonderer Weise schien von ihr der Zorn Jahves auszugehen. Die Philister, so wird erzählt, stellten sie den Israeliten wieder zu, weil sie unter ihnen eine Pest angerichtet zu haben schien. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Philister das wirklich glaubten. Aber in Beth-Semes, wohin sie zunächst gelangte, brach ebenfalls die Pest aus und die Bewohner liessen das Heiligthum weiter nach Kirjath-Jearim ziehen, wo es längere Zeit unbeachtet im Hause eines Privatmannes stand. Die Ursache war augenscheinlich Grauen vor dem Zorn, wie namentlich Davids Verfahren bei Ueberführung der Lade nach Jerusalem zeigt (I Sam 6 13—7 1 II Sam 6).

[2] Angefochten ist die Erzählung von II Sam 12 1—15a von Schwally (ZATW 1892, 153f.).

lichkeit da hervor, wo er uns in seinem Schmerz über den Tod seines hochverrätherischen Sohnes fast unmännlich erscheint. Dieser Adel seiner Natur machte seine Liebenswürdigkeit aus, mit der er seine Umgebung bezauberte. Selbst der rohe und gewaltthätige Joab, der übrigens seinem Herrn an Thatkraft überlegen war, hing ihm an mit unerschütterlicher Treue. Die Kehrseite davon war freilich eine Schwachheit, die ihn die schreiendsten Ungerechtigkeiten begehen liess, eine Sinnlichkeit, die ihn zum Mörder eines edlen Dieners machte. Aber bei alledem erscheint er als eine ausserordentlich reiche Natur. Es war bedeutungsvoll und folgenreich, dass der König, der das israelitische Reich begründete, in solchem Masse ein Vorbild menschlicher Grösse sein konnte. Die Ueberlieferung über ihn beweist, dass Israel sich an seiner Persönlichkeit gebildet hat, aber die ältere Zeit hat sein Bild nicht unwahr idealisirt. Mit Aufrichtigkeit erzählt sie auch von seinen Fehlern und Sünden[1].

Bei Salomos Tode zerfiel das Reich Davids. Salomo wollte es in eine orientalische Despotie umwandeln, das Volk sollte dazu da sein, das Königthum zu verherrlichen. Er legte ihm schwere Lasten auf, die den freiheitsliebenden Bauern unerträglich schienen. Schon unter seiner Regierung brach deshalb ein Aufstand aus, und bei seinem Tode verlangten die Israeliten von Rehabeam, dass er ihnen eine mildere Herrschaft zusichere. Als Rehabeam das verweigerte, sagten sie sich vom Hause Davids los und machten den Jerobeam zum Könige. Nur Juda blieb dem Hause Davids erhalten. Die Israeliten waren dem Rehabeam gegenüber völlig in ihrem Recht, wie auch die ältere judäische Ueberlieferung (I Reg 12) zugiebt. In Israel war der König um des Volkes willen da und nicht das Volk um des Königs willen, Salomo hatte das israelitische Königthum seinem Wesen entfremden wollen. Auch die Religion war auf Seite der Israeliten, der Seher Ahia von Silo hat dem Jerobeam die Krone Israels verheissen.

Aber die Erbitterung über das despotische Regiment Salomos gab zum Sturze des Hauses Davids nur den Anlass. In Wahrheit war die Reichsspaltung viel tiefer begründet. Es war nur durch vorübergehende Umstände dahin gekommen, dass ein judäisches Königshaus über ganz Israel herrschte. Das Gebiet Josephs war

---

[1] Dagegen scheint das sog. Testament Davids (I Reg 2 1—9) unächt zu sein (vgl. Wellhausen, Prol.[4] S. 274 Anm. Kuenen, Onderz.[2] I 403).

viel fruchtbarer und volkreicher als das Judas, und das Volk Josephs hatte auch geistig von jeher mehr bedeutet als das von Juda. Josua und die Helden der Richterzeit gehörten dem mittleren Lande an, hier hatten die Lade Jahves und das älteste Priestergeschlecht Israels ihren Sitz. Gideon hatte hier zuerst eine Art von Königthum begründet. In Joseph lag deshalb der Schwerpunkt Israels, zeitweilig hatten die Philister die Macht Josephs gebrochen, aber auf die Dauer musste er wieder an die Spitze Israels treten.

Neben dem Reiche der Zehnstämme war Juda ein Kleinstaat, ein Dornstrauch neben der Ceder (II Reg 14 9), mehr als einmal erscheint es von dem grösseren Reiche abhängig. Dem politischen Verhältniss der beiden Reiche entsprach aber nothwendig die Bedeutung, die sie für die Geschichte der Religion hatten. Das Nordreich hiess Israel, weil es die Hauptmasse des Volkes umfasste, wo aber Israel zumeist war, da war auch Jahve zumeist. Hier war die vorzügliche Stätte seines geschichtlichen Waltens, hier offenbarte sich vor allem seine Grösse und Macht, seine Gnade und sein Zorn. Während das Reich Juda nach innen und aussen meistens ein Stillleben führte, war die Geschichte des Nordreichs in beider Hinsicht höchst bewegt. Im Inneren folgte hier ein Dynastiewechsel dem anderen, und nach aussen hin erwuchs für Israel ein furchtbarer Gegner in dem Reiche von Damaskus. Ein Jahrhundert lang währten die Kriege zwischen Israel und den Syrern, mehr als einmal gerieth Israel dabei an den Rand des Verderbens. Aber unter den Königen aus den Häusern Omris und Jehus hat Israel diesen Kampf bestanden, auf die tiefsten Demüthigungen folgten glänzende Triumphe.

Deshalb war das Nordreich, so lange es bestand, der eigentliche Heerd der Jahvereligion. In Israel blühten die Prophetenvereine, hier wirkten Elia und Elisa, hier spielte der bedeutungsvolle Kampf Elias und Elisas gegen das Haus Omris. Seher wie Elia und der ältere Micha waren die Vorläufer der späteren Prophetie, die beim Untergang Israels in Juda auftrat. Aber auch da noch steht dem Judäer Amos der Israelit Hosea zur Seite. Vor Amos hat es dagegen keinen judäischen Propheten gegeben, der mit Elia und Elisa verglichen werden konnte. Sonst würde der judäische Verfasser des Königsbuchs jedenfalls von ihm erzählen.

Aus dem Reiche Israel stammt ferner der Kern der vorexilischen Geschichtsbücher des A. T. Vielleicht sind auch hier

die verschiedenen Lokal- und Stammessagen Israels zu einer gemeinisraelitischen Sage ausgebildet, wie sie der Genesis und überhaupt der pentateuchischen Erzählung zu Grunde liegt. In Israel sind zumeist die herrlichen Lieder des Pentateuch entstanden.

Die Geschichte des Reiches Israel ist uns leider nur unvollkommen bekannt. Aber der Heldenmuth Ahabs und die Siege Jerobeams II. sind jedenfalls für die Religion von grosser Bedeutung gewesen. Israel hat diese Zeiten offenbar mit klarerem Bewusstsein durchlebt als die Zeiten eines Saul, David und Salomo. Ueberhaupt aber hat sich in ihnen der religiöse und sittliche Fortschritt erst vollzogen, der von den ersten israelitischen Königen angebahnt war. In den Kriegen mit Damaskus hat der Jahveglaube des alten Israel erst recht seine Gestalt gewonnen. Im Nordreich hat er sich auch nach seiner sittlichen Seite zu hoher Blüthe entfaltet.

Unter diesen Umständen muss man sich eher darüber wundern, dass ein Reich Juda neben dem Reiche Israel bestehen blieb. Es gab in der That eine Zeit, in der das Volk von Juda sich dem Nordreiche anzuschliessen wünschte. „Erhöre Herr die Stimme Judas und lass ihn kommen zu seinem Volke“ (Dt 33 7)! Aber Juda hatte schon in der Richterzeit eine Sonderstellung eingenommen (s. oben S. 54), die wesentlich durch die Herkunft der Bevölkerung bedingt war, und dieser Stammesgegensatz fand seinen Halt an der Erinnerung an David und an den äusseren Machtmitteln, über die das Haus Davids in Jerusalem verfügte. Für die Folgezeit gewann aber dieser Dualismus und die Eigenart der beiden Reiche die höchste Bedeutung.

Inzwischen bestand trotz der Doppelheit der beiden Reiche das religiöse Gemeingefühl fort. Die Israeliten betrachteten nach wie vor Juda als einen Theil des Ganzen. Die Erzvätersage hat die judäischen Stoffe ebenso in sich aufgenommen, wie die israelitischen. Beersaba und Hebron spielen in der Genesis eine ebenso grosse Rolle wie Bethel und Sichem. Edom lag den Nordisraeliten fern, es war den Judäern unterthan. Aber die Erzähler der Genesis nehmen an dem Verhältniss Jakobs zu Esau ein ebenso grosses Interesse wie an Jakobs Verhältniss zu Laban.

II. Die Religion der Königszeit.

1. Heilige Männer.

§ 7. Helden und Könige.

Eine zusammenfassende Darstellung der nationalen Religion Israels geht naturgemäss aus von den heiligen Männern, den Helden und Königen, Priestern, Propheten und Naziräern. In grösster Unmittelbarkeit tritt in ihnen die Eigenthümlichkeit dieser Religion in die Erscheinung. Erst in zweiter Linie kommen die Aeusserungen der religiösen Reflexion in Betracht, in dritter und vierter der Cultus und die Moral. Soweit das Recht dieser Anordnung nicht aus dem Bisherigen einleuchtet, wird sie sich aus dem Folgenden ergeben.

Als der Gott Israels war Jahve Israels Helfer (מוֹשִׁיעַ Hos 13 4 vgl. לֹא יוֹעִילוּ Jer 2 8) und Herr, seine Hülfe und seine Herrschaft in Israel vermittelte sich aber in hohem Masse durch Menschen, die in seiner Autorität Israel führten und beriethen und zugleich in ihrem Leben seinen Willen an Israel darstellten. Unter diesen heiligen Männern stehen an erster Stelle die Helden und die Könige. Denn als der Helfer und Herr Israels hat Jahve zuerst das israelitische Volk und das israelitische Reich geschaffen d. h. er hat zuerst die nationale That gewirkt. Die nationalen Helden Israels, die seine geschichtliche Existenz begründeten, sind deshalb die ältesten und für die ältere Zeit die wichtigsten Träger des Jahvegeistes.

Die Geschichte Israels ist reich an Contrasten. Niederlagen und Siege, Nöthe und Erfolge reihten sich oft in jähem Wechsel an einander. In der Richterzeit wallte die nationalreligiöse Begeisterung zuweilen gewaltig auf und befähigte das Volk zu grossen Kraftleistungen, dann war es wieder die wehrlose Beute seiner Feinde, bis eine neue Erhebung bewies, was Israel vermochte. Diesen Wechsel von Sieg und Niederlage empfand man nicht als einen Wechsel von Macht und Ohnmacht Israels, sondern in einem Falle gab Jahve den Sieg, im anderen liess er seine Hülfe vermissen. Sieg gab Jahve aber durch Israels Helden. Wenn die Noth aufs Höchste stieg, dann waren es Einzelne, in denen zuerst der rettende Entschluss erwachte, in ihnen regte sich zuerst die Begeisterung, dann erst fand sie im ganzen Volke ihren Widerhall. Man folgte diesen Männern nicht deshalb in den Kampf, weil man an ihre menschliche

Tüchtigkeit glaubte, sondern weil man in ihnen gottgegebene Helden erkannte. Der Geist[1] Jahves regte sich in ihnen. Ueberall empfand man in solcher Zeit sein Wehen, aber auszugehen schien er von den Männern, die das Volk mit sich fortrissen[2].

Die Späteren dachten sich den Geist Jahves als eine *magische Wundermacht*. Die geringsten und von Natur unfähigsten Männer sollte er zu Israels Rettern gemacht haben. *Gideon* und *Saul* sollten von niederer Herkunft und dabei unmündige Jünglinge gewesen sein (Jdc 6 7 I Sam 9)[3]. Obendrein wird Gideon in jener Erzählung als ein äusserst mattherziger Mensch geschildert, den Jahve durch Zeichen zum Glauben an seinen Beruf zwingen muss. Schliesslich ist es auch nicht Gideons Schwert, sondern ein wunderbar von Jahve gewirkter Schrecken, der die Feinde in die Flucht treibt. Deshalb konnte schliesslich eine rein geistliche Gestalt wie Samuel, der Beter von Miṣpa, den Richtern angereiht werden.

Ganz anders aber erscheinen die Helden Israels in älteren Erzählungen. Danach waren Gideon und Saul aus vornehmem Geschlecht, Männer von königlicher Gestalt, begütert und hochangesehen in ihrem Stamm. In alledem waren wichtige Vorbedingungen für ihre Autorität gegeben. Auch im Deboraliede sind die Fürsten Israels die hauptsächlichsten Träger der Begeisterung. Jahve hatte nach Jdc 8 auch gar nicht nöthig, den Gideon zum Kampfe gegen Midian zu ermuthigen. Er handelte aus eigenem Antrieb und zwar in persönlicher Sache. Er zog nicht gegen die Midianiter aus, um überhaupt Jahve und Israel an ihnen zu rächen, ein Familieninteresse rief ihn auf. Die Midianiter hatten am Thabor seine Brüder ermordet, da verfolgte er sie mit 300 Mann, um die Pflicht der Blutrache an ihnen zu erfüllen. Es gelang ihm wunderbar, er nahm die beiden Könige der Midianiter gefangen und machte grosse Beute. Aber mit dem Familien- und Stammesgefühl verbindet sich

---

[1] Allerdings gebrauchen die ältesten Erzählungen diesen Ausdruck noch nicht. Die Stellen Jdc 3_{10} 6_{34} 11_{29} gehören ihnen nicht an und in der Geschichte Simsons (13_{25} $14_{6\ 19}$ 15_{14}) hat er seinen ursprünglichen Sinn längst verloren. I Sam 11_6 stossen sich die Worte וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל־שָׁאוּל mit dem nachfolgenden וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד. Aber sie sind ein richtiges Interpretament dazu. Denn in dem patriotischen Zorne Sauls kommt Jahve seinem Volke zu Hülfe. Dieser Zorn ist aber auch ein Kind des Augenblicks.

[2] Unter Umständen freilich auch mit Drohungen, indessen gab Jahve den Drohungen Erfolg (I Sam 11_7).

[3] Vgl. später bei den deuteronomistischen Schriftstellern das „dieweil ich dich aus dem Staube erhoben habe“ (I Reg 14_7 16_2, auch II Sam 7_8).

bei Gideon allerdings das Nationalgefühl, furchtbar lässt er die Leute von Sukkoth und Penuel dafür büssen, dass sie ihn, den Landsmann, im Stiche liessen. Es war auch Israels Sache, in der er handelte, und Israel sah an seiner That, dass es noch ein Wollen und Können in Israel gebe und dass Jahve seinem Volke beides verleihe. Auch so war Jahve alles und der Mensch nichts, Jerubbaal, „der Herr streitet“, d. h. „Jahve streitet“, nannte man den Helden. Es ging ganz natürlich zu, aber im Natürlichen erkannte man die höhere Hand, und noch zu Jesajas Zeit sah man in Gideons That einen glänzenden Erweis des Glaubens, dass Jahve durch wenig helfen könne (Jes 9 3 10 26)[1]. Auch Barak, der im Kampfe mit Sisera Israels Führer war, hatte zunächst einen persönlichen Anlass (Jdc 5 19).

Schliesslich wurde der gottgegebene Führer auch nicht immer an besonderer persönlicher Begeisterung erkannt. Jephtha war angeblich aus Gilead vertrieben und dann im Lande Tob ein Bandenführer geworden. Als aber die Gileaditer einst von den Ammonitern bedrängt wurden, forderten sie ihn auf, er solle sie gegen die Ammoniter führen, er forderte dagegen, dass sie ihn auch zum Fürsten über Gilead machen sollten. Man wurde handelseinig, Jephtha besiegte die Ammoniter und wurde Fürst über Gilead. Es fragt sich allerdings, ob die Erzählung von Jephtha geschichtlich ist, aber das Emporkommen eines Richters konnte in Israel so erzählt werden.

Jedenfalls wurde David in ähnlicher Weise König. Er war als Spielmann an den Hof Sauls gekommen und durch seine kriegerische Tüchtigkeit ein Schwiegersohn Sauls geworden. Von Saul verfolgt wurde auch er ein Bandenführer, dann als Vasall der Philister ein kleiner Fürst in Ṣiklag. Bei Sauls Tode trug er sich den Judäern zum Könige an und späterhin machten ihn auch die Israeliten zu ihrem Könige, damit er sie von den Philistern befreite. Der grösste König des alten Israel war in der That von geringer Herkunft, aber nicht ekstatische Begeisterung hob ihn auf den Thron, sondern eine merkwürdige Verkettung von äusseren Umständen. Nach unseren Begriffen war David ein Glückskind, die Art seines Emporkommens scheint uns profan im Vergleich zu Saul. Der Spruch: ist auch Saul unter den Nebiim? bezeugt, dass Saul ekstatische Begeisterung durchgemacht hatte. Von David ist

[1] Vgl. auch das Wort Jonathans I Sam 14 6: כִּי אֵין לַיהוָֹה מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אוֹ בִמְעָט.

nichts der Art berichtet. Aber seine Zeitgenossen erkannten auch in seinem Glück das göttliche Walten, auch als Emporkömmling war er der Erwählte Jahves, weil sein Emporkommen das Emporkommen Israels bedeutete[1]. Er wurde König auf Grund der allgemeinen Ueberzeugung, dass Israel eines besseren Königs bedürfe, als Isbaal es war, und dass Jahve diesen besseren Mann in David gebe.

Die Führerstellung in einer momentanen Volkserhebung und das Amt eines Königs sind freilich verschiedene Dinge und werden in verschiedener Weise erlangt. Aber zwischen dem Heldenthum und dem ältesten Königthum bestand die engste Beziehung, das eine war die Vorstufe des anderen. Gideon wurde König, auch Saul begann seine Laufbahn wie ein Richter.

In gewissen Stücken des Samuelbuches wird freilich aufs schärfste zwischen Richterthum[2] und Königthum unterschieden (I Sam 7 8 10 17ff. 12). Die Richter, so heisst es da, waren die gottgesandten Retter Israels, sobald das Volk in der Noth von den Götzen abliess. Dagegen entsprang das Königthum so gut wie der Götzendienst der unausrottbaren Gottlosigkeit des alten Israel. Es wollte einen König haben, um zu werden wie die Heiden (I Sam 8 5 20). Damit sagte es sich von seinem wahren Könige los, um sich fortan nicht auf

---

[1] Das Wort Jahves kam freilich hinzu (II Sam 3 9 18 5 2), aber Davids Erfolge gingen ihm voraus; vgl. auch II Sam 5 12. Die späteren Juden empfanden wie wir, die Legenden von Davids Sieg über den Goliath und seiner Salbung durch Samuel sollten diesem Mangel abhelfen (I Sam 16 1—13 17).

[2] שׁוֹפֵט heisst überhaupt der Herrscher, besonders der König, nach der hauptsächlichsten ständigen Function, die er auch im Frieden hat, dem Rechtsprechen (vgl. Jes 16 5 Am 2 3 Hos 7 7 13 10 Mch 4 14 Dt 17 9 12 u. s. f.). Die Hebräer kennen für Regieren keinen anderen Ausdruck als שָׁפַט (II Reg 15 5). In den alten Erzählungen des Richterbuchs wird der Ausdruck nicht gebraucht, er findet sich erst in der späteren Bearbeitung (Jdc 2 16—19 vgl. 3 10 10 1 3 u. s. w.). Als alter Ausdruck wurde er von den Späteren auf die angenommenen vorköniglichen Herrscher Israels angewandt im Unterschied von den Königen, die gewöhnlich מֶלֶךְ hiessen. Man verband mit שופט sodann die Vorstellung, dass jene Männer über ganz Israel geherrscht hätten und mehr oder weniger einander succedirt wären, beides in Widerspruch mit der geschichtlichen Wirklichkeit, die keine Richter über Israel kennt. שופט bezeichnet aber auch nicht die Eigenthümlichkeit der vorköniglichen Herrscher, dass sie unmittelbar von Jahve bestellt und nicht wie die späteren Könige durch Geburt oder durch Gewalt Herrscher geworden waren. Möglich ist es darum doch, dass Männer wie Barak und Gideon שופט genannt wurden. Dann war aber שופט überhaupt ein Ehrentitel angesehener Volkshäupter, die aus allerlei Gründen zu der Würde von Schiedsmännern kamen. Uebrigens heisst Jephtha קָצִין, die Könige öfter נָגִיד.

Gott, sondern auf Menschen zu verlassen. Eben unter Samuel hatte Jahve sich als der Retter Israels bewiesen, an dem einen Busstage von Mispa hatte er der Philisterherrschaft ein völliges Ende gemacht, da rief das Volk nach einem Könige. Die Richter halfen auch nicht wie die Könige durch ihr Schwert, bei ihnen wirkte Jahve alles durch Wunder. Auf Samuels Gebet vertrieb er die Philister durch Donner und Blitz (I Sam 7).

Diese Vorstellung von der Entstehung des Königthums ist durchaus ungeschichtlich. Das Richterthum war kein geistliches Amt, wie es hier geschildert wird. Auch die Richter retteten Israel durch das Schwert (Jdc 7 18 20) und darum waren sie gottgegebene Männer, ebenso galten aber auch die Thaten der Könige nicht als menschliche Leistungen, sondern als Erweise der Macht und Gnade Jahves. Auch die momentane Inspiration des Richters bedeutete keinen principiellen Unterschied zwischen ihm und einem Könige. Von ihr getragen bot er freilich Israel zum Kampfe auf. Wenn er aber nach dem Kriege eine gewisse Autorität behielt und die Rechtsstreitigkeiten im Volke entschied, so war er hierbei nicht nothwendig von Inspiration geleitet. Dagegen wird aber auch die richterliche Weisheit des Königs auf göttliche Erleuchtung zurückgeführt (I Reg 3 28 Jes 11 2ff. vgl. II Sam 14 17). Thatsächlich unterschied sich der Richter von einem Könige nur dadurch, dass seine Autorität nicht so weit reichte wie die eines Königs und nicht nothwendig auf seinen Sohn überging. Sobald das aber geschah, war das Königthum gegeben.

Das Königthum entstammte auch nicht dem Uebermuth und der Gottlosigkeit des Volkes, vielmehr hat Israel sich ihm nur aus Noth gefügt. Der Freiheitsdrang der alten Israeliten hat die Schattenseiten des Königthums früh empfunden und sich deshalb auch immer wieder dagegen aufgelehnt. Selbst gegen David brach ein allgemeiner Aufstand aus. Gewiss entsprang diese Empörung, wie später die gegen Salomo und Rehabeam, auch dem beleidigten Rechtsgefühl, aber ebenso sehr entstammte sie einem Widerwillen gegen jede staatliche Ordnung, wie das die spätere Geschichte des Nordreichs beweist. In edlerer Gestalt tritt die Abneigung gegen das Königthum in der Parabel Jothams auf (Jdc 9 8—15). Das Amt des Königs erscheint hier als eine Last, die ein ächter Adliger nicht übernimmt, weil er dadurch seiner natürlichen Aufgabe, in freier Entfaltung seiner persönlichen Tüchtigkeit im Volke zu wirken, entzogen wird. Nur der Geringe und Schlechte giebt sich dazu her und im besten Falle nützt er nichts. Kommt es aber zwischen ihm und dem Volke

zum Conflict, so bringt er durch seine Bosheit das Volk ins Verderben. Es ist ein stolzer Adelsinn, der so redet, aber er so wenig wie der ungezügelte Freiheitsdrang des israelitischen Bauern hat etwas mit der abstracten Idee der Alleinherrschaft Jahves in Israel zu thun, wie sie I Sam 8 zum Ausdruck kommt. Im Gegentheil musste die Religion das Volk dazu willig machen, dass es sich dem Königthum fügte.

Freilich schlug das Königthum in der Folgezeit vielfach Bahnen ein, die der Religion zuwider waren, und schliesslich wurde die Religion allerdings gegen das Königthum einigermassen feindselig gestimmt, weil es mit der Herrschaft des göttlichen Gesetzbuches unvereinbar war. Die nachexilische Religionsgemeinde, die unter heidnischer Oberherrschaft lebte und keinen eigenen König hatte, konnte finden, dass das von Jahve so gewollt sei, damit er allein in Israel herrsche. Israel sollte keinen menschlichen König haben, um sich auch so von den Heiden zu unterscheiden. Ferner betrachteten die Späteren alle Sünde des alten Israel als Abfall von idealen Anfängen. Dem Götzendienst im Lande Kanaan ging nach ihrer Meinung eine Zeit wahren Gottesdienstes unter Mose und Josua vorauf, und dem gottlosen Königthum ein geistliches Regiment, das nach Gottes Herzen war. Mose, Josua, die Richter und Samuel sollten im Sinne der späteren Propheten über Israel geherrscht, sie sollten die Existenz Israels auf den Gehorsam gegen das Gesetz und den Glauben an die Wunder Jahves gegründet haben[1].

In Wahrheit hat aber der Geist Jahves zuerst das israelitische Königthum geschaffen, erst später ist er in Gegensatz dazu getreten. Die ganze ältere Zeit konnte nicht daran denken, dass das menschliche Königthum mit der Herrschaft Jahves unvereinbar sei. Das Königthum rettete Israel vor dem Untergang, es schuf ein israelitisches Reich und besiegelte damit die nationale Einheit, es stellte Ordnung und Sicherheit im Innern her und bereitete damit einer höheren sittlichen Bildung den Weg. Mit alledem war das Königthum von grosser positiver Bedeutung für die Religion. Jetzt erst wurde die Beziehung zwischen Gott und Volk recht lebendig und fruchtbar.

Nach der älteren Ueberlieferung hat gerade Samuel im Königthum die einzige Rettung Israels gesehen, ehe das Volk noch an

---

[1] Vgl. auch die von späterer Hand eingetragenen Worte Jdc 8 22 23. Uebrigens beruht die günstige Beurtheilung Josuas und der Richter von Seiten der Späteren auch auf ihrem Vergeltungspragmatismus. Die Richter erscheinen als die von Gott eingesetzten Herrscher, weil Jahve durch sie immer Sieg gegeben hatte.

einen König dachte. Er hatte sich längst auch nach einem Manne umgesehen, der König über Israel werden konnte, bis eines Tages Jahve ihm den Saul zuführte und ihm offenbarte, dass das der Mann seiner Wahl sei. Dann hat Samuel dem Saul seinen göttlichen Beruf eröffnet, heimlich hat er ihn gesalbt[1] und selbst zuerst ihm gehuldigt. Weiter hat er ihm aber auch den Weg gezeigt, auf dem er thatsächlich König werden könne (I Sam 9 1—10 16). Also ist Samuel nicht ein principieller Gegner des Königthums gewesen, sondern im geraden Gegentheil sein intellectueller Urheber.

Die Religion musste Israel dahin bringen, dass es sich dem Königthum unterwarf, aber dann ist Israel sich auch in vollem Masse des Segens bewusst gewesen, den das Königthum bedeutete. Es dankte seinem Gott, dass er es durch die Könige zur Ruhe gebracht und ihm Schutz vor seinen Feinden gewährt hatte. Eine nationale Existenz ohne König war für die Israeliten späterhin undenkbar. Das Gewürm, heisst es, hat keinen König, d. h. keinen Beschützer (Hab 1 14). Dankbar erkannten sie es an, dass es jetzt im Lande mehr Gerechtigkeit gab als zuvor. Wie der Mal'ak Jahve erschien ihnen der königliche Richter (II Sam 14 17), der übrigens seinen Urtheilsspruch auch durchsetzte. Die schlimme Zeit hatte ein Ende, wo jeder that, was ihm gefiel, d. h. die Zeit, wo der Starke den Schwachen vergewaltigte[2]. Das Königthum schuf die nationale Herrlichkeit und sie stand auf ihm. „Man sieht keine Mühsal in Jakob und kein Elend in Israel, Jahve sein Gott ist mit ihm und Königsjubel wird unter ihm laut“ (Num 23 21). Die Segen Jakobs, Bileams und Moses gipfeln alle im Ausblick auf die Macht und Grösse, die das Königthum Israel brachte. Sie haben dabei Saul

---

[1] Die Geschichtlichkeit dieser Angabe steht dahin, später kam es allerdings vor, dass Propheten Könige salbten (I Reg 19 15 f. II Reg 9 1 ff.). Inzwischen hatte das nur den Sinn einer weissagenden Handlung (s. u. S. 86 f.), das alte Israel kannte später so wenig wie bei Samuels Zeit ein geistliches Amt, das dem Könige seine Weihe vermittelt hätte. David wird II Sam 2 4 5 3 von den Männern Judas und den Aeltesten Israels gesalbt. Sadok und Nathan handeln I Reg 1 34 45 im Auftrage Davids, aber die Worte וְנָתָן הַנָּבִיא sind unächt; vgl. v. 39 und LXX. Aber II Reg 11 12 tritt auch der Priester bei der Salbung nicht hervor. Man salbte vielleicht auch die Sārîm (Hos 8 10 LXX) und die Häupter der Nebiim (I Reg 19 16; vgl. Jes 61 1). Man muss sonst an beiden Stellen ein Zeugma annehmen. Vgl. überhaupt H. Weinel, ZATW 1898, 1 ff.

[2] Das ist gewiss der ursprüngliche Sinn der Worte von Jdc 17 6 18 1, die dort freilich von einem deuteronomistischen Bearbeiter in ganz anderem Sinne gebraucht und Jdc 19 1 21 25 mechanisch wiederholt sind. Vgl. noch Jdc 9 2: Ist es besser, dass 70 Männer über Euch herrschen, oder Einer?

und David, den Stern aus Jakob, im Sinn und weiterhin die Herrscher aus dem Hause Jehus, die nach verzweifeltem Kampfe das Reich von Damaskus besiegten (Num 24 7 17 Gen 49 22ff. Dt 33 13ff. 26ff.).

Darum erschien das Königthum als eine der höchsten Gnadengaben Jahves an sein Volk (Dt 33 5). Auch die Propheten denken darüber nicht anders. Jesaja stellt sich auch das ideale Israel der Zukunft als ein Königreich vor, das eben sein König zu einem Jahve wohlgefälligen macht. Deshalb heissen ja diese prophetischen Hoffnungen die messianischen. Ebenso steht es mit den nachexilischen Propheten, Haggai, Zacharia, dem Anonymus von Zach 9—14 und den nachexilischen Psalmen. Selbst der Priestercodex des Pentateuch muss von der Herrlichkeit des Königthums reden (Gen 17 6 16 35 11). Nicht einmal im Judenthum ist also die Anschauung von I Sam 8 durchgedrungen. In vorexilischer Zeit verwirft allein der Prophet Hosea das Königthum, er hatte dazu bestimmten Anlass in den grauenvollen Zuständen seiner Zeit, aber Samuel konnte solche Zustände nicht voraussehen.

Das menschliche Königthum stand deshalb dem Königthum Jahves nicht im Wege, vielmehr offenbarte sich in der Herrlichkeit des menschlichen Königs die des göttlichen, er repräsentirte Jahves Herrschaft in Israel. Darum heisst der König der Gesalbte[1] Jahves, er heisst auch der Geweihte. Joseph ist der נָזִיר unter seinen Brüdern d. h. der geweihte König (Gen 49 26). Der König ist Jahves Auserwählter (II Sam 6 21) und in besonderem Sinne sein Sohn (II Sam 7 14). Die Israeliten lernten bald, was rein menschliche Treue gegen den König war (I Sam 31 5 II Sam 15 18ff.), aber vielmehr war er ihnen als der Gesalbte Jahves sacrosanct. Dem David erscheint es als ein entsetzlicher Frevel, dass er seine Hand an Saul legen soll[2]. Ja, ihn schlägt sein Gewissen, als er einen Zipfel von Sauls Gewand abgeschnitten hat (I Sam 24 6). Dem Könige fluchen stand auf einer Stufe mit der Verfluchung Gottes, selbst in Israel wurde das mit Steinigung bestraft (I Reg 21 13 vgl. II Sam 19 22).

Der göttliche König Israels ist, wie R. Smith irgendwo bemerkt hat, am Ende sogar jünger als der menschliche. Erst als man einen menschlichen König hatte, konnte man den Jahve als den göttlichen

---

[1] Wie H. Weinel richtig erklärt (S. 54), überträgt die Salbung Heiligkeitsstoff, der dem im Heiligthum aufbewahrten Oel (I Reg 1 39) einwohnt (vgl. § 17). Indem die Salbung heiligt (Lev 8 12), giebt sie auch göttliche Kraft d. h. in späterem Ausdruck Geist (I Sam 16 13). נֵזֶר, (Krone) eigentl. = Weihe.

[2] I Sam 26 9: כִּי מִי שָׁלַח יָדוֹ בִּמְשִׁיחַ יהוה וְנִקָּה; vgl. II Sam 1 14—16 4 9ff.

König Israels vorstellen und in idealer Weise auf ihn übertragen, was von jenem galt. So gewann das Bild Jahves durch das Königthum wichtige Züge, die ihm früher fehlten. In ältester Zeit hatte sein Walten etwas abruptes und stossweises, jetzt bekam es mehr den Charakter der Continuität, weil der König immer etwas zu thun hatte. Man lernte am Königthum auch Begriffe von Befehl und Gehorsam, wie man sie früher nicht gekannt hatte, und auch das musste sich auf die Forderungen Jahves an Israel übertragen. Dem Hauptmann von Kapernaum war es an der römischen Disciplin deutlich geworden, dass alle Dinge einem göttlichen Willen unterthan sein müssten. Auch in unbewusster Ahnung göttlicher Ordnungen gestalten die Menschen ihre eigenen.

Freilich bedeutete das Königthum in Israel nicht dasselbe wie in Juda. Im Nordreich war die Liebe zur Freiheit grösser als die Liebe zur staatlichen Ordnung, deshalb wurde hier ein Königshaus nach dem andern gestürzt. Aber für rechtlos galt das Königthum hier darum doch nicht, mit Verehrung, Liebe und stolzer Freude hat auch das Volk des Nordreichs auf kraftvolle Herrscher gesehen. Das beweist die aus Nordisrael stammende Sagen- und Geschichtsliteratur zur Genüge. Dagegen hielten die Judäer in dankbarer Erinnerung an David an seinem Hause fest. Mehrmals wurde freilich auch hier ein König ermordet, aber stets schritt das Volk gegen die Mörder ein und setzte den Sohn des Ermordeten wieder auf den Thron. Vierhundert Jahre lang hat so das Haus Davids über Juda regiert, es bildete sich hier ein Legitimitätsprincip aus und nach dem Falle des Nordreichs meinte man, dass Jahve dies Haus auf ewig erwählt habe (II Sam 7).

Wichtig wurde das Königthum auch für den Cultus. Die Könige bauten die Reichsheiligthümer von Jerusalem und Bethel. Sie brachten damit den geschichtlichen Jahveglauben zum Ausdruck. Im Tempel von Jerusalem stand freilich auch die Lade Jahves, aber vielmehr beruhte seine Heiligkeit darauf, dass David in Jerusalem gelagert hatte (Jes 29 1). Die Baalreligion musste in diesen Heiligthümern hinter der Jahvereligion zurücktreten, ob sie auch, wie das von Bethel, ihr entstammten, oder, wie das von Jerusalem, sie gelegentlich in sich aufnehmen mussten. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass die Könige längst vor Hiskia und Josia dem Baaldienst mehrfach entgegentraten, wie das Königsbuch berichtet (I Reg 15 12 13 22 47). Er widerstritt am Ende doch dem nationalen Interesse und dem des Königthums, das auf Jahve und nicht auf dem Baal stand. Schliesslich waren es aber die Könige Hiskia und Josia,

die durch ihre cultischen Reformen dem Judenthum die Wege bahnten.

Freilich konnte Jahve sich mit dem menschlichen Königthum nicht identificiren. Die Forderungen, die die Könige stellten, die Thaten, die sie verübten, galten nicht deshalb schon für dem göttlichen Willen gemäss, weil sie vom Könige ausgingen. Wohl hatte Jahve das Königthum geschaffen, aber sein lebendiger Wille war in keine Form zu bannen. Die Religion war an der Empörung Jerobeams gegen Salomo und weiterhin an dem endlosen Königsmord in Israel betheiligt, in Elia und Elisa kam sie mit dem Königthum in den heftigsten Conflict. Schon Sauls und Davids Sünden strafte Jahve und zwar am ganzen Volke (II Sam 21 24). Aber selbst die Sünden der Könige und ihre Bestrafung wurden für die Religion bedeutungsvoll, an ihnen wurde die göttliche Vergeltung in neuer Weise erfahren.

§ 8. Die Priester.

Der Priestercodex des Pentateuch stellt das wahre Israel als einen heiligen Priesterstaat vor, der schon von Mose in der Wüste geschaffen wäre, weil Israels Leben sich von jeher um den gesetzlichen Gottesdienst drehte. Danach hatte Mose selbst diesen Gottesdienst nur geoffenbart, das wahre Haupt Israels war durch ihn der Hohepriester Aharon geworden. Dem Aharon waren die gewöhnlichen Priester, seine Söhne, untergeben, und weiter die 22000 Leviten, die die niederen Dienste am Heiligthum versahen. Aber auch das Volk war dem Hohenpriester unterthan, Josua, der Führer Israels, hatte überall nur den Ausspruch der Urim und Thummim zu executiren (Num 27 21) und ganz Israel musste den Clerus durch Aufbringung schwerer Steuern unterhalten. Eine solche Verfassung fordert die Idee der Gemeinde des gesetzlichen Cultus, deren Heiligkeit stufenmässig aufsteigend im Hohenpriester gipfelt.

Indessen ist jene Darstellung des Priestercodex eine sehr durchsichtige Fiction. Die 22000 männlichen Leviten (nebst den zugehörenden weiblichen Seelen etwa 50000 Köpfe) konnten in der Wüste von den anderen Stämmen unmöglich erhalten werden. Sie sollten vom Zehnten von Getreide, Wein und Oel leben, aber in der Wüste gab es keinen Ackerbau. Für ein Hirtenvolk, das sich mit dem Schwerte einen Weg durch die Wüste bahnen musste, hätte es auch einen wunderlichen Luxus bedeutet, wenn es 50000 Seelen für den Dienst am Heiligthum ausgeschieden hätte. Ueberhaupt aber konnte in einem Haufen von wandernden Stämmen unmöglich ein solcher Priesterstaat organisirt sein oder auch nur der Gedanke

an ihn auftauchen. Er stellt vielmehr ein Idealbild der jüdischen Gemeinde dar, die in der That einen Priesterstaat bildete.

Aber auch aus der anderweitigen und zweifellos älteren Ueberlieferung ergiebt sich aufs deutlichste die Ungeschichtlichkeit jener Darstellung des Priestercodex. Levi war nach dem Segen Jakobs ein Stamm wie die anderen auch. Die Stämme Simeon und Levi waren bei einem gemeinsamen Kriegszuge aufs schwerste zu Schaden gekommen, sodass sie als selbständige Stämme untergingen und ihre Reste in den übrigen Stämmen sich verloren. Dabei urtheilt der alte Spruch, es sei ihnen damit recht geschehen, weil dieser Krieg frevelhaft unternommen und geführt war (Gen 49 5ff.). Diese Nachricht bezieht sich höchst wahrscheinlich auf einen Angriff auf Sichem, der Gen 34 berichtet ist und in einer der dort zu Grunde liegenden Quellen allein Simeon und Levi zugeschrieben wird (v. 25 30). Dann fällt dies Ereigniss aber auch in die Zeit nach Mose, es war eine Episode der Kämpfe, in denen die Stämme Israels in das Westjordanland eindrangen[1].

Nach Ex 33 7ff. waren nicht Aharon und seine Söhne, sondern allein Mose der Priester der Stiftshütte, ihre Hüter waren auch nicht 22000 Leviten, sondern der Knabe Josua. Mose erscheint auch sonst an Stelle des Aharon als der älteste Priester Israels. Nach Ex 18 hatte er die Thora gestiftet und das Priestergeschlecht von Dan leitete sich von ihm ab (Jdc 18 30). Im Segen Moses scheint er als der Vater aller Priester gedacht zu sein (Dt 33 8).

In älterer Zeit waren die Priester selten. In den älteren Erzählungen des Richterbuches kommt nur einmal ein Priester vor. Er hatte früher in Bethlehem gelebt, reiste dann aber im Lande umher, um eine Anstellung zu suchen. So kam er zu einem reichen Manne auf dem Gebirge Efraim, der ein kostbares Gottesbild und dafür auch ein Gotteshaus besass. Bis dahin hatte er einen Sohn zum Priester gehabt, jetzt war er froh, einen Priester von Beruf gefunden zu haben. Er nahm ihn gegen Lohn in seinen Dienst und glaubte nun des göttlichen Segens gewiss zu sein. Aber die Daniten passirten bei ihrer Wanderung nach dem Norden an seinem Hause, sie raubten das Gottesbild und stellten dem Priester vor, dass er es besser hätte, wenn er Priester ihres Stammes würde. Das leuchtete dem Priester ein, er zog mit den Daniten und wurde Stammvater der

---

[1] Vgl. Wellhausen, Compos S. 353ff. und überhaupt Prolegomena[4] S. 118ff.

Priester von Dan (Jdc 17 18). Die Daniten hatten bis dahin augenscheinlich keinen eigenen Priester. Das Heiligthum zu Silo hatte zur Zeit Elis nur ein sehr kleines Personal. Neben Eli waren da seine beiden Söhne und ausserdem ein Knecht. Später kam der Knabe Samuel noch hinzu (I Sam 1 2). Saul hatte einen Priester, den Ahia (I Sam 14 3 18), David anfangs auch nur einen, den Ebjathar (I Sam 22 20 ff.), später neben ihm den Sadok (II Sam 15 24 ff.) und den ʿIra (II Sam 20 26)[1].

Für eine zahlreiche Priesterschaft lag im ältesten Israel auch kein Bedürfniss vor. Die Geschlechter opferten einmal im Jahr (I Sam 20 29), ebenso hielt es der Einzelne (I Sam 1 21). Der Fleischgenuss war nichts Alltägliches für den gemeinen Mann und übrigens war er auch nicht durchaus an den Altar gebunden. Nicht bei jeder Schlachtung fand eine förmliche Darbringung des Blutes an einem Altar statt[2], eventuell verstand sich aber darauf Jedermann (I Sam 14 34). Auch das eigentliche Opfer hatte einen so einfachen Ritus, dass jeder ihn ausüben konnte, wenn er eben einmal opfern wollte und musste. So opfern Gideon (Jdc 6 17 ff.), Manoa (Jdc 13 19) und Elisa (I Reg 19 21). Bei besonders feierlichen Gelegenheiten brachte aber der Angesehenste der Anwesenden das Opfer dar, bei nationalen Feiern der König, so z. B. David (II Sam 6 13 17 ff.), Salomo (I Reg 8 64) und später noch Josia (II Reg 23 3). David trug auch wohl das Priesterkleid (II Sam 6 14), er und Salomo sprechen sogar wie die Priester über Israel den Segen (II Sam 6 18 I Reg 8 55). Erst späterhin wurde die Darbringung des Opfers ausschliesslich dem Priester übertragen.

Aber aus einem andern Grunde waren von jeher Priester nothwendig. Wo ein bewegliches Gottesbild oder Symbol der Gottheit war, da brauchte man einen Hüter, der es verwahrte und mit ihm umzugehen wusste (I Sam 7 1 vgl. 3 1 ff. Ex 33 11). Ueberall nämlich, wo es ein Gottesbild gab, gab es auch eine Thora. Vor allem der Thora wegen wurden die Gottesbilder geschätzt (Hab 2 19), sie wurden durch das heilige Los befragt. Das erforderte eine bestimmte Kunst und die Kenntniss der überlieferten Priesterweisheit. Deshalb haben Saul und David auf ihren Feldzügen einen Priester sammt einem Gottesbilde bei sich und ist jener

---

[1] Nach I Sam 22 18 soll freilich das Geschlecht Elis zu Sauls Zeit 85 Köpfe gezählt haben. Aber diese Angabe ist von WELLHAUSEN wohl mit Recht in Zweifel gezogen (Proleg.[4] S. 126 Anm.). Auch findet sich hier der schwerlich alte Ausdruck נֹשֵׂא אֵפוֹד בַּד (vgl. § 15).

[2] S. u. § 16.

Micha so froh, für sein Gottesbild einen Priester gewonnen zu haben.

Die Lade Jahves wird stets Priester gehabt haben, wahrscheinlich hatte seit Moses Zeit ein bestimmtes Geschlecht die Hut dieses Heiligthums. Denn in gewissem Masse muss das Priesterthum von jeher erblich gewesen sein, wenn eine alte priesterliche Ueberlieferung vorhanden war. Eine solche Ueberlieferung muss es aber in Israel seit Moses Tagen gegeben haben. Das Israel der Richterzeit hat in hohem Masse vom Erbe der Vergangenheit gelebt und priesterliche Ueberlieferung hat damals ohne Frage zu seiner geistigen Selbstbehauptung beigetragen. Dabei ist in erster Linie an die Priesterschaft der Lade Jahves zu denken. Es ist freilich keine alte Nachricht, die das Haus Elis auf Moses Zeiten zurückführt (I Sam 2 27 ff.), aber sie anzuzweifeln ist kein Grund. Auf dem Gebirge Efraim gab es einen alten priesterlichen Grundbesitz, der den Priestern der Lade gehörte (Jos 24 33). Er hiess Gibʿath Pinehas, der Name seines ursprünglichen Besitzers kehrt bei einem Sohne Elis wieder[1].

Vielleicht gab es schon im ältesten Israel an verschiedenen Heiligthümern verschiedene Priestergeschlechter, aber nicht jeder Priester war von priesterlichem Blut. Jener Micha hatte anfangs einen seiner Söhne zum Priester seines Bildes gemacht, ebenso hatte die Lade Jahves in Kirjath-Jeʿarim den Sohn eines Privatmanns zum Priester (I Sam 7 1). Auch Samuel war ein Laienkind, das seine Mutter vor der Geburt dem Jahve zum Priester gelobt hatte. Die Erzählung von I Sam 1 2 ist freilich sagenhaft, aber gerade deshalb muss man annehmen, dass das, was Hanna that, öfter vorkam. Später waren Davids Söhne Priester (II Sam 8 18), dasselbe wird von einem Sohne des Propheten Nathan gesagt (I Reg 4 5), umgekehrt war ein Sohn des Priesters Ṣadok ein weltlicher Beamter (I Reg 4 2).

Im Laufe der Zeit schlossen sich aber die Priesterschaften der einzelnen Heiligthümer den Laien gegenüber ab, indem sie ihr Priesterthum auf ihre Abkunft von priesterlichen Ahnen gründeten. Sie führten ihr Geschlecht dann aber weiterhin in die Anfänge Israels und schliesslich alle auf Einen Priestervater zurück. Das Geschlecht Elis bestand auch nach Ebjathars Sturz, wenngleich in kümmerlichen Verhältnissen, fort (I Sam 2 36 I Reg 2 26). Der Stammvater der Priester von Dan war vielleicht wirklich ein Nachkomme Moses

---

[1] Vgl. auch den Grundbesitz Ebjathars in ʿAnathoth (I Reg 2 36).

(Jdc 18 30)[1]. Im Segen Moses, der aus Nord-Israel stammt, werden alle Priester als Nachkommen eines Priestervaters und zwar, wie es scheint, des Mose, vorgestellt (Dt 33 8). Aber auch Aharon galt als der Stammvater der Priester Nord-Israels, wie die Erzählung von Ex 32 beweist[2].

In Nord-Israel war der endlose Thronwechsel der Bildung von Priestergeschlechtern insofern ungünstig, als mit den Königen hier gelegentlich auch ihre Priester umgebracht wurden (II Reg 10 11). In Jerusalem kam dagegen die ununterbrochene Herrschaft des Hauses Davids dem Hause Ṣadoks zu Gute. Aber die Priesterschaft Nord-Israels hat sich gleichwohl früher consolidirt, als die judäische, denn früher als diese hat sie ihren Stammbaum in die Zeit Moses zurückgeführt. Die Priestergeschlechter Nord-Israels waren aber auch thatsächlich älter als das Haus Ṣadoks[3].

Ṣadok, der bei Salomo den Ebjathar verdrängte und Stammvater des jerusalemischen Priestergeschlechts wurde, hatte nach den unzweideutigen Worten von I Sam 2 27ff. durch sein Blut gar keinen Anspruch „auf alle Opfer des Hauses Israel“. Seit dem Auszuge aus Aegypten, so wird hier gesagt, hatte das Haus Elis das Priesterthum inne, aber Jahve verwarf es und erwählte statt seiner das Haus Ṣadoks. Die Stelle setzt ein Priestergeschlecht voraus, dem alle Opfer Israels gehören, d. h. sie ist nach der deuteronomischen Reformation geschrieben. Sie erhebt dabei das Haus Ṣadoks aufs höchste. Daraus ist zu schliessen, dass noch zur Zeit Josias das Haus Ṣadoks sich nicht von Mose oder Aharon ableitete. Erst

---

[1] Allerdings findet man gewöhnlich die Worte 17 7 מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה und וְהוּא גָר שָׁם mit einander unvereinbar, sofern das Erstere den Priester als Judäer von Blut zu bezeichnen scheint. Deshalb wollte Kuenen (Onderz.[2] I S. 358, 360. Tijdschr. XXIV 11) die ersteren Worte als Glosse der Sopherim streichen, aber für die Sopherim war ein Levit von judäischem Blut wohl undenkbar. Ich selbst habe das וְהוּא גָר שָׁם angezweifelt. Aber auch ein Stammfremder kann zum Stamme gerechnet werden und stammfremd sind bei den Arabern die Priester öfter und bei den Israeliten erscheinen die Leviten überall so (Wellhausen, Skizzen III[2] S. 131). Dass der Name des Leviten erst 18 30 genannt wird, ist auffallend, kann aber damit zusammenhängen, dass hier überall zwei Textrecensionen derselben Erzählung mit einander vermischt sind.

[2] Vgl. auch Jos 24 33, wonach gewiss bestimmte Priester Nord-Israels von Eleazar und seinem Sohne Pinehas abstammen wollten. Indessen scheint Eleazar, der Sohn Aharons, identisch zu sein mit Eliezer, dem Sohne Moses (Ex 18 4). Vgl. oben S. 37 Anm. 2.

[3] Vgl. Oort, Theol. Tijdschr. 1884, 288ff. Kuenen, Onderz.[2] I 287. Theol. Tijdschr. 1890, 1ff. Anderen Anschauungen folgt Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, Leipzig 1890.

später hat es den Stammvater der Priester Nord-Israels auch für sich in Anspruch genommen[1]. Stillschweigend geschieht das im Priestercodex, ausdrücklich in der Chronik.

לֵוִי war in Israel eine altherkömmliche Bezeichnung der Priester (Jdc 17 7 Ex 4 14). Sofern nun das Priesterthum auf das Priesterblut gegründet sein sollte, wurden alle לְוִיִּם auf einen לוי zurückgeführt. Diesen Priestervater Levi identificirte man aber mit dem Sohne Jakobs und so trat für die Späteren an die Stelle des früh untergegangenen geschichtlichen Stammes Levi der fingirte geistliche Stamm. Irgendwie muss freilich der alte Priestertitel Levi mit dem geschichtlichen Stamme Levi zusammenhängen. Nach Ex 2 1ff. gehörte Mose ihm an. Vielleicht hiessen nun die von Mose abstammenden Priester im Unterschiede von anderen Priestern לויים, weil sie die angesehensten waren. Dann wurde לוי allgemein üblich als Amtsname für den Priester und endlich wurde er wieder Geschlechts- und Stammesname, weil alle Priester von einem Blute sein wollten. Später hat die Reformation Josias das Priesterthum factisch auf das Haus Ṣadoks beschränkt und Ezechiel allen übrigen Priestern auch das Priesterrecht abgesprochen. In Folge dessen bedeutete לוי den niederen Tempeldiener und כֹּהֵן den Priester. Als Priestervater galt dann nicht mehr Levi, sondern ein Nachkomme Levis, Aharon[2].

Die Stellung der Priester war äusserlich zumeist keine glänzende. Ein gewöhnlicher Priester musste zuweilen froh sein, wenn er eine Anstellung fand (Jdc 17 7f. I Sam 2 36). Anders stand es freilich mit der Priesterschaft der Lade. Sie hatte einen alten Grundbesitz und als sehr angesehen erscheint sie zur Zeit Elis. In der Erzählung von I Sam 1—3 wird nicht nur der Tod von Hofni und Pinehas, sondern auch die unglückliche Schlacht von Eben-Ezer, der Verlust der Lade und die Zerstörung von Silo als die Rache hingestellt, die Jahve am Hause Elis für seine Sünden nahm. Dass Eli Richter über Israel war, ist freilich nur die Vermuthung eines späteren

---

[1] Hieraus erhellt die volle Grundlosigkeit des Vorwurfs, den das Königsbuch gegen Jerobeam erhebt, indem es ihm Schuld giebt, Priester von nichtlevitischem Blute angestellt zu haben (I Reg 12 31). Im schlimmsten Fall that Jerobeam, was David und Salomo gethan hatten.

[2] Aber noch im Buche Maleachi ist Levi (nicht Aharon) der Priestervater (2 5 8), weil לוי ursprünglich = כהן war. Der alte Name für Priester hat sich auch noch in dem griechischen Titel des 3. Buches Mose λευιτικόν (etwa = ספר הלוים) erhalten, das mit keinem Worte von den Leviten im späteren Sinne, wohl aber von den Rechten und Pflichten der Priester handelt.

Schriftstellers (I Sam 4 18). Aber in der vorköniglichen Zeit stellte dies vornehme Priestergeschlecht vermuthlich die einzige ständige Autorität vor, die es in Israel gab. Saul konnte dann allerdings das Haus Elis ohne Weiteres abschlachten, weil er es des Einverständnisses mit David für schuldig hielt (I Sam 22). Später waren die Priester in Bethel und Jerusalem Diener der Könige, weil diese Heiligthümer dem Könige oder dem Reiche (Am 7 13) gehörten. Sie erscheinen deshalb in den Listen der königlichen Beamten (II Sam 8 18 20 25f. I Reg 4 5), selbst in den wichtigsten Angelegenheiten des Cultus mussten sie sich den Befehlen des Königs fügen (II Reg 12 5ff. 16 11ff.). Die jerusalemischen Priester haben als Beamte der Könige ihre spätere Machtstellung gewonnen, vor dem Gesalbten Jahves wandelten sie (I Sam 2 35). Der Priester Jojada stand in Jerusalem freilich an der Spitze der Verschwörung, durch die Athalja gestürzt wurde, aber es war zunächst doch wohl seine Persönlichkeit, die ihn zu dieser Rolle befähigte (II Reg 11).

Aber wie der Cultus überhaupt, so stand auch das Priesterthum nicht auf dem Königthum, sondern auf der gesammten Nation. Als die Inhaber der Thora (s. S. 40ff.) hatten die Priester in Israel sehr hohes Ansehen (Hos 4 7). Israel wollte in allen Dingen von dem Munde Jahves (Jos 9 14) geleitet und gewiesen sein und von jeher und immerfort fand es Weisung im Priesterstande. Es waren mannigfache Anforderungen, die an die Thora gestellt wurden. Saul und David lassen sich bei ihren kriegerischen Unternehmungen beständig durch die Aussprüche des heiligen Loses leiten. Sie fragen bei ihm an, ob sie den Feind angreifen sollen oder nicht (I Sam 14 18f. 23 2 30 7f.). Das Orakel belehrt sie zuweilen auch über die Art des Angriffs (II Sam 5 23) und selbst die Absichten ihrer Feinde kann es ihnen enthüllen (I Sam 23 10ff.). Der eigentliche Sinn dieser Fragen ergiebt sich aber aus der Antwort, die der Priester des Micha den Daniten ertheilt, es handelt sich im Grunde darum, ob etwas נֹכַח יהוה sei (Jdc 18 6), d. h. ob er von dem Vorhaben seines Volkes Notiz nehme. Denn dann lässt er es gelingen. Nur wenn er zürnte, verweigerte Jahve Israel seinen Rath (I Sam 14 37 28 6).

Das Orakel berieth auch die Einzelnen in ihren persönlichen Angelegenheiten. Michas Orakel war zunächst für ihn selbst da, es war aber gewiss Jedermann zugänglich und so wohl auch eine Einnahmequelle für seinen Besitzer. Die Thora offenbarte den Einzelnen auch ihre künftigen Schicksale, der Rebekka sagt sie, was die Unruhe in ihrem Leibe bedeutet (Gen 25 22). Danach hing in alter Zeit allerlei Wahrsagung mit der Thora zusammen. Wenn

ferner das spätere Gesetz den Priestern die Behandlung des Aussatzes überträgt, so waren sie in alter Zeit gewiss auch Aerzte und Wunder thaten nicht nur Mose und Aharon mit dem Priesterstab[1].

Aber in der Hauptsache betraf die Thora die nationalen Angelegenheiten. Deshalb entschied das heilige Los in Rechtsfällen zuweilen über den Thatbestand (Ex 22 7f.)[2]. Wenn man als Ursache des göttlichen Zornes das Vergehen eines Einzelnen vermuthete, wurde der Schuldige ebenfalls durch das Los ermittelt (I Sam 14 36ff.)[3]. Aber mehr und mehr wurden die göttlichen Forderungen und Ordnungen, die für Israel galten, die aber nicht ein für alle Mal definirt waren, der alleinige Gegenstand der Thora. Was sie sonst gelehrt hatte, wurde entweder Aufgabe der Propheten oder es fiel den blossen Wahrsagern zu. Die Könige liessen sich in Reichsangelegenheiten später mehr von den Propheten berathen[4]. In der Erforschung der heiligen Ordnungen trat aber das heilige Los mehr und mehr hinter der Tradition und ihrer bewussten Fortbildung zurück.

Heilige Ordnung war natürlich auch der Cultus und auf diesem Gebiet war es das rituale Verhalten der Laien, was die Thora am meisten beschäftigte (Dt 24 8 II Reg 17 27 28), im Priestercodex werden die Anweisungen über reine und unreine Thiere und überhaupt über Reinheit und Unreinheit Thoroth genannt (vgl. auch Hagg 2 11ff.). Unter Umständen sperrte der Priester den Verunreinigten beim Heiligthum ein (I Sam 21 8).

Aber von alters her (s. S. 40ff.) lehrte die Thora in Streitfällen auch das Recht und zwar ein Recht, das überall von der Moral bestimmt war. Sie lehrte die Leute nicht nur, was ihr Anspruch war, sondern auch, wie die Billigkeit ihren Anspruch er-

---

[1] Ueber die Functionen des arabischen Kâhin vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 134ff.

[2] Vgl. noch Prov 16 33 18 18.

[3] Vgl. v. 41 LXX: „Jahve, Gott Israels, wenn die Sünde an mir oder an meinem Sohne Jonathan ist, so gieb Urim, wenn aber an deinem Volke, so gieb Thummin.“ Vgl. auch Jos 7 16ff. II Sam 21 1ff. Jona 1 7. — Natürlich ist es aber spätere Uebertreibung, wenn nach I Sam 10 17ff. gar der König durchs Los gefunden sein soll.

[4] Nach David hören wir nicht mehr davon, dass die Lade oder ein Gottesbild das Heer in den Krieg begleitete (vgl. auch II Sam 5 21). Vielleicht ist das nicht zufällig. Allerdings kommt die Befragung der Gottesbilder in politischen Angelegenheiten noch zu Jesaja's Zeit vor (Jes 30 22 vgl. v. 20f.). Aber in der äussersten Noth griff man nach jedem Strohhalm, Ahas befragte damals auch die Todtenorakel (Jes 8 19).

mässigen müsse (I Sam 2 25). Diese richterliche Function der Priester wurde durch das Königthum mehr oder weniger eingeschränkt, in den historischen Büchern wird nie von ihr berichtet[1]. Aber an die Stelle des Rechts trat in der priesterlichen Lehre um so mehr die Moral, das ist das Wesen der Gotteserkenntniss, deren Träger sie nach Hosea sein sollten und thatsächlich gewesen waren (Hos 4 1—6 vgl. Jer 2 8). Nach dem eigenen Zeugniss der späteren Propheten hatten die Priester ihnen vorgearbeitet, wenn sie die Moral für den alleinigen Willen Jahves erklärten.

Von jeher war somit der Priester in vielen Dingen der Berather Israels und als der vertraute Diener seines Gottes war er der Vermittler des göttlichen Segens (I Sam 2 20 ff.)[2]. Vater wurde er deshalb genannt (Jdc 17 10 18 19). Aber auch die Autorität seines Gottes stand dabei hinter ihm, אלהים wird metonymisch für den entscheidenden Priester gesagt (Ex 22 27 vgl. 22 7 8)[3]. Das alles kam aber der Lehre des Rechts und der Moral zu gute, die er übte. Nur der Ertrag dieser priesterlichen Arbeit ist für uns erkennbar, wie sie zu Stande kam, erfahren wir nicht näher. Von einzelnen Priestern hören wir überhaupt wenig. Auch die anziehende Schilderung Elis I Sam 1 2 hat typischen Charakter. Die Bedeutung der Priester lag nicht in ihrer Persönlichkeit, sondern in ihrem Standesgeist. Schwere Anklagen erheben die späteren Propheten gegen den Priesterstand ihrer Zeit. Hosea klagt, dass die Priester der verschiedenen Heiligthümer wetteifernd den sinnlichen Lüsten des Volkes schmeicheln, um die Leute an sich zu ziehen, dass sie selbst schlemmen und Unzucht treiben und die Thora vergessen (Hos 4 6). Micha klagt, dass die Priester für die Thora Bezahlung nähmen (Mi 3 11). Aber das waren Zeiten der Entartung und die Klagen der Propheten geben selbst von den Priestern ihrer Zeit kein objectives Bild. Von den Priestern ist aber auch das Wort gesagt: „Deine Urim und Thummim gehören deinem geliebten Manne, den du erprobtest in Massa, für den du strittest bei den Wassern von Meriba, die von

---

[1] Nach Jes 28 7 (פְּלִילִיָּה) wurde die priesterliche Rechtsentscheidung vielleicht auch noch in der Königszeit angerufen. Das Deuteronomium will wiederum in allen zweifelhaften Rechtsfällen den Priestern die letzte Entscheidung übertragen (17 8 ff.). Aber ursprünglich scheint da der König (הַשּׁוֹפֵט v. 9) statt der Priester gemeint zu sein.

[2] Vgl. Dt 10 8. Es heisst Num 6 27: Die Priester sollen meinen Namen auf die Söhne Israels legen und ich will sie segnen.

[3] Ex 21 6 ist unklar. Die Worte וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים sind unvollständige Variante zum Folgenden.

Vater und Mutter sagen: „ich habe sie nie gesehen“, die ihre Brüder nicht kennen und von ihren Kindern nichts wissen wollen, weil sie dein Wort bewahren und dein Gesetz hüten. Sie bringen Rauchwerk in deine Nase und Brandopfer auf deinen Altar. Segne, o Jahve, sein Vermögen und das Werk seiner Hände möge dir gefallen! Zerhaue seinen Hassern die Lenden und seine Feinde, dass sie nicht aufstehen“ (Dt 33 8—11)! Mit Hintansetzung alles anderen, was es für ihn in der Welt gab, sollte der Priester seinem Berufe dienen und man kann nicht zweifeln, dass die Priesterschaft Israels in hohem Masse dieser Anforderung entsprach. Es ist auch nicht blosse Idealisirung der Vergangenheit, wenn es im Buche Maleachi von Levi heisst: „Wahrhaftige Thora war in seinem Munde und kein Unrecht wurde auf seinen Lippen gefunden, auf geradem Wege wandelte er mit mir und viele bewahrte er vor der Sünde“ (Mal 2 6). Das Wesen dieser Thora war aber in Israel schliesslich Recht und Moral und so konnte die prophetische Zukunftshoffnung den Ausdruck finden, dass die Thora Jahves in Jerusalem einst allen Streit der Völker schlichten werde, wie sie bis dahin im Volke Israel Recht schaffte (Jes 2 2ff.). Neben und vor dem Königthum galt die Thora als Israels höchstes Gut (Dt 33 4f. vgl. Jer 18 18 Ez 7 26 Lam 2 9), sie war es in der That als die Quelle des gerechten und guten Willens Jahves. Soviel aber auch dem Standesgeist der Priester zu verdanken war, das Priesterthum war im letzten Grunde vom nationalen Gemeingeist getragen. Israel wollte eine solche Thora und deshalb fand es sie bei den Priestern.

§ 9. Die älteren Propheten.

Die Propheten waren nicht die einzigen Träger des Geistes Jahves, namentlich in älterer Zeit theilten sie ihn mit den Helden und den Priestern, wenngleich die Inspiration der Helden eine weniger constante und die der Priester eine weniger persönliche als die ihrige war. Die Aeusserungen des Geistes waren mannigfaltig, sie waren das auch innerhalb der Prophetie selbst. Zunächst unterscheiden wir zwischen den früheren und den späteren Propheten. Durch die früheren weissagte Jahve Israels Macht und Grösse, die späteren, deren Reihe mit Amos oder auch schon mit Elia beginnt, weissagten Israels Untergang. Wo schlechthin von den Propheten geredet wird, versteht man zumeist diese späteren. Ihre Prophetie läuft zuletzt in Gesetzgebung und Seelsorge, Theologie und Apokalyptik aus, dagegen war die ältere Prophetie aus verschiedenartigen Wurzeln erwachsen.

Im alten Israel unterschied man zwischen רֹאֶה und נָבִיא. In der Erzählung I Sam 9 wird Samuel ראה genannt. Dazu bemerkt freilich eine Glosse, ראה sei der ältere Ausdruck für נביא (v. 9). Aber die beiden Namen bedeuteten ursprünglich zweierlei. Derselbe Erzähler, der den Samuel ein über das andere Mal ראה nennt, redet nachher von einer Schaar von נביאים, die dem Saul auf seinem Heimwege begegnete (10 5 f. 10 f.). Es waren rasende Männer, die sich durch Musik und Tanz in Ekstase versetzten. Welcher Art diese Begeisterung war, ist nach dem Zusammenhang der Erzählung und nach dem, was wir später über diese Nebiim erfahren, nicht zweifelhaft. Sie stand in Beziehung zu dem Freiheitskampfe, den Saul bald darauf begann. Er selbst wurde von dem Taumel ergriffen. Man wunderte sich darüber, aber es war doch ein Vorspiel seines demnächstigen Auftretens. Zur Zeit des Königs Ahab finden wir in Samaria 400 rasende Nebiim, die ihm den Sieg über die Syrer verhiessen (I Reg 22 6 ff. vgl. 18 4 13). Die Verzückung, in die die Nebiim geriethen, liess sie weissagen. Sie wollten aber auch durch ihre Verzückung auf das ganze Volk einwirken und den Muth und die Opferwilligkeit für den Krieg erwecken.

Diese Nebiim lebten in Vereinen zusammen, die über das mittlere Land zerstreut waren; es gab solche Vereine in Gilgal, Bethel und Jericho (II Reg 2 1 3 5 15). Als Vereinsleute hiessen sie בני הנביאים. Sie hatten eine gewisse Organisation, d. h. sie standen unter Oberhäuptern, denen sie gehorchten. Den Vorgesetzten nannten sie Herr (II Reg 2 3 6 5 vgl. 4 1), sie dienten ihm wie Gehazi dem Elia (vgl. auch II Reg 3 11) und huldigten ihm mit Prosternation (II Reg 2 15). Die Mitglieder traten wohl meist in jungen Jahren ein (vgl. II Reg 5 22 9 4), um dann zeitlebens darin zu bleiben. Uebrigens waren sie verheirathet (II Reg 4 1) und überhaupt wohl keine Asketen. Elisa stammte nicht von armen Eltern (I Reg 19 19 ff.), aber zumeist waren diese Nebiim von geringer Herkunft und deshalb auf die Wohlthätigkeit angewiesen (II Reg 4 42 5 22 Am 7 12). Auch geistig standen sie durchschnittlich nicht hoch[1]. Es war zumeist eine ziemlich formlose Schwärmerei für den Gott Israels, die unter ihnen gepflegt wurde. Der eine sah die Ekstase dem andern ab, sie wurde auch künstlich erzeugt (II Reg 3 15). Im Grunde war persönliche Inspiration mit dem Leben in solchen Vereinen sogar unverträglich, ihre Mitglieder mussten doch alle dasselbe sagen und der eine sprach

[1] Wir kennen ihre Geistesart aus gewissen Erzählungen des Königsbuchs, die von ihnen stammen (vgl. II Reg 8 4). Es ist das ein grosser Theil von II Reg 2—6, danach bekommen wir von ihnen keinen hohen Begriff.

dem andern die Weissagung nach (vgl. später Jer 23 30). Die Begeisterung musste bei vielen sogar unlauter werden, um so mehr, als die äusseren Formen bei dieser Prophetie im Vordergrunde standen [1].

Auch in Israel standen die Prophetenvereine in keinem besonderen Ansehen. Die Frage: Ist auch Saul unter den Nebiim? — drückt die Verwunderung aus, wie doch ein so vornehmer Mann in solche Gesellschaft gerathen sei. „Dieser Verrückte“ sagen die Officiere von dem Nabi, der den Jehu zum Könige gesalbt hat (II Reg 9 11). Aber ihren Ursprung hatten diese Vereine in der national-religiösen Begeisterung und bei aller Unklarheit und Unwahrheit, die ihnen anklebte, mussten manche ihrer Glieder von ihr getragen sein. Von Zeit zu Zeit tauchten in ihnen auch hervorragende Persönlichkeiten auf, die ihre Genossen und weiter das Volk mit sich fortrissen, und in den Philisterkriegen und später in den Syrerkriegen haben diese Vereine ohne Frage etwas bedeutet. Das beweist auch schon der Umstand, dass der Name Nabi den Namen Roʾe verdrängte.

Das Wort נָבִיא hat keine hebräische Etymologie. Nebiim hatte auch der phönicische Baal (I Reg 18 19 20 25 40 II Reg 3 13 10 19) und ebenso die Götter der übrigen Nachbarn Israels (Jer 27 9). Deshalb waren diese Vereine von Ekstatikern in Israel auch nicht altherkömmlich, vermuthlich waren sie hier in Nachahmung kanaanitischer Muster entstanden, vielleicht kamen sie zu Sauls Zeit zuerst auf. Aber sie bedeuteten in Israel etwas anderes als bei den Kanaanitern, sie standen im Dienste des nationalen Gottes und der nationalen Religion [2].

---

[1] Sofern Elisa zu den Vereinspropheten gehört, ist auch seine Inspiration keine originelle. In diesen Vereinen sollte sich der Geist des Meisters bei seinem Tode auf seine Jünger vertheilen, wie Num 11 17 25 der Geist Moses zum Theil auf die Aeltesten übergeht. Elisa hatte einen Erstgeburtsantheil von Elias Geist geerbt (II Reg 2 9), übrigens aber seinen Mantel. Damit thut er Wunder (II Reg 2 14), ebenso soll Gehazi in Vertretung Elisas mit Elisas Stab das Kind der Sunamitin auferwecken (II Reg 4 29 ff.). Einmal wird Elisas prophetische Glaubwürdigkeit daraus begründet, dass er Wasser über Elias Hände gegossen hatte, d. h. sein Diener und Jünger gewesen war (II Reg 3 11). Nach I Reg 19 19 ff. hatte nicht sowohl Jahve als vielmehr Elia ihn zum Propheten berufen, indem er seinen Mantel über ihn warf und ihn damit magisch in seine Gewalt brachte.

[2] Es ist deshalb, wie Wellhausen bemerkt, von untergeordnetem Interesse, was נביא etymologisch bedeutet. Aber nach dem, was wir von den ältesten Nebiim in Israel hören, heisst נביא schwerlich s. v. a. Sprecher. Vgl. sonst Dillmann in dem reichhaltigen Artikel „Propheten“ in Schenkel's Bibellexikon IV 607.

Samuel wird in der älteren Ueberlieferung mit den Nebiim in keine Verbindung gebracht, es geschieht das erst in einer späten Legende (I Sam 19 18ff.). Er heisst רֹאֶה und war also kein נָבִיא. Saul und sein Knecht kommen zu ihm, um ihn wegen der verlorenen Esel zu befragen, sie wollen ihm dafür 1/4 Sekel und einige Brode geben (vgl. I Reg 14 1ff.). Wirklich sagt Samuel ihnen nachher, dass die Esel gefunden seien. Offenbar wurden die Seher oft in derartigen Angelegenheiten angegangen und im Allgemeinen diente ihre Sehergabe eben dazu, die Einzelnen zu berathen[1]. Gewiss wurden sie auch in öffentlichen Dingen befragt, aber ihr Ansehen beruhte zunächst darauf, dass sie überall und auch den Einzelnen halfen (vgl. I Sam 9 6). Danach entstammte auch das Seherthum, obwohl in Israel altherkömmlich, nicht der Jahve-Religion. Das Sehen und Schauen ging auf mancherlei Dinge, die mit Jahve und Israel unmittelbar nichts zu thun hatten.

Als חֹזֶה redet der Priester von Bethel den Amos an (Am 7 12)[2], sonst hören wir späterhin eigentlich nur noch von Nebiim. Aber man unterschied dann noch zwischen Nabi und Ben Nabi, d. h. zwischen einzellebenden Propheten und Mitgliedern der Propheten-Vereine (Am 7 14). Jene entsprachen den alten Sehern. Wenn die Seher aber נביאים hiessen, so bedeutet das, dass sie den Nebiim einigermassen gleichartig geworden waren, d. h. die Sehergabe war immer mehr in den Dienst der nationalen Sache getreten. Umgekehrt wurden aber auch die Nebiim den Roʾim ähnlich. Elia erscheint wesentlich als רֹאֶה, Elisa gehört mehr zu den בני הנביאים. Elia finden wir fast immer für sich allein, seine Weissagung war aber auch höchst individuell. Nur in der Erzählung von II Reg 2 wird er mit den Prophetenvereinen in Verbindung gebracht; dass er aber wirklich in Beziehung zu ihnen stand, beweist wohl der Umstand, dass Elisa sein Jünger war (I Reg 19 19ff. II Reg 3 11). An die rasenden Nebiim erinnert auch, dass er vom Karmel bis nach Jezreel vor dem Wagen Ahabs herläuft (I Reg 18 46). Dagegen ist Elisa das geistige Haupt der Vereine. Dass er da zu Hause war, zeigt auch der Umstand, dass er sich durch einen Spielmann in die prophetische Stimmung versetzen lässt (II Reg 3 15). Aber auch er lebt oft in der Einsamkeit oder sonst für sich allein.

---

[1] Aehnliches findet sich bei den Arabern (Wellhausen, Skizzen III[2] 135f.) und noch im heutigen Palästina giebt es Scheiche, die derartige Auskünfte ertheilen (ZDPV 1889, 202f.).

[2] In verächtlichem Sinne steht das Wort Mi 3 7 (neben קֹסְמִים), anders Jes 30 10 (neben רֹאִים).

Der älteste hebräische Name für Prophet ist also רֹאֶה und die ursprünglichste und gewöhnlichste Form der Offenbarung war das Gesicht. מַרְאֶה und חָזוֹן sind auch späterhin gewöhnliche Ausdrücke für Offenbarung. Noch in den späteren Ueberschriften der Prophetenbücher heisst es: Das Wort Jahves, welches der Prophet schaute (Am 1 1 Jes 2 1 Hab 1 1).

Das Gesicht des Sehers ist zunächst das zweite Gesicht. Er sieht das räumlich Entfernte. Elisa sagt zu Gehazi: Ging nicht mein Herz mit dir (und sah), wie ein Mann vom Wagen herab sich zu dir wandte? (II Reg 5 26). Ezechiel sieht am Kebar, was in Jerusalem vor sich geht (Ez 8). Aber vor allem sieht der Prophet das Zukünftige. Micha ben Jimla sagt zu Ahab: Ich sahe ganz Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben (I Reg 22 17). Amos sieht im Geist vor Augen, wie die Heuschrecken das Land kahl fressen, wie es von der Dürre versengt wird (Am 7 1 ff.). Ebenso sieht Jeremia lange vor der Zerstörung Jerusalems die Erschlagenen und die Verhungerten und das verwüstete Land (Jer 4 23 ff. 14 18), er sieht das auch nicht einmal, sondern immer wieder tritt ihm das vor Augen[1].

Ferner können beliebige Gegenstände und Vorgänge der Aussenwelt Bilder zukünftiger Ereignisse vorstellen und als solche dem Propheten die Zukunft enthüllen. Auch das visionäre Schauen hat zuweilen ein blosses Bild zu seinem Inhalt, wie z. B. der siedende Topf, den Jeremia von Norden her nahen sieht (Jer 1 13 f. vgl. Am 7 7 ff.). Zuweilen bleibt es undeutlich, ob ein solches Bild lediglich der Imagination angehört. Aber Am 8 1 f. Jer 1 11 12 24 handelt es sich gewiss um Dinge, die thatsächlich vor den Propheten standen[2].

Der Seher hört auch mehr als andere Menschen. Elisa hört von fern die Drohung des Königs gegen ihn (II Reg 6 32), Elia das Rauschen des Regens (I Reg 18 41), Jeremia den Lärm der demnächst

---

[1] Der Seher sieht die Schicksale und Thaten der Menschen voraus, indem er sie ansieht. Bileam weissagt die Zukunft Israels im Blick auf das israelitische Lager (Num 22 41 23 9 10 13 24 1 2). Ebenso sieht der Amalek und Kain an (24 20 21). Elisa fixirt den Hazael, da sieht er in ihm den künftigen König von Damaskus und zugleich alles das, was er als solcher an Israel thun wird (II Reg 8 11 ff.). — Isaak riecht den Duft von Esaus Kleidern und weissagt ihrem Träger den Besitz des Feldes, nach dem sie duften. Elisa erschliesst die Zahl der Siege, die Joahaz über Damaskus davontragen soll, aus der Zahl der Stösse, die der König mit einem Pfeilbündel gegen den Boden führt (II Reg 13 18 f.). Das alles gehört in die niederen Formen der Mantik (vgl. קֶסֶם Mi 3 6 11).

[2] Ganz anders sind dagegen die erdachten Bilder der Apokalyptiker; vgl. schon Zach 2 1 ff. 4 1 ff. 5 1 ff. 5 ff.

anstürmenden Feinde (8 16). Bileam vernimmt sogar den Jubel, mit dem Israel dereinst seinem Könige huldigen wird (Num 23 21)[1].

Aber der Seher sieht und hört nicht nur die zukünftigen Dinge, die Gottheit redet auch zu ihm. Was er sieht, bedarf oft der Erklärung. Jahve muss dem Micha ben Jimla sagen, weshalb Israel flieht (I Reg 22 17). Vor allem wollen die visionären und sonstigen Bilder erklärt sein, die als solche חִידוֹת d. h. Räthsel sind (Num 12 6). Oft erfolgt die Offenbarung aber auch lediglich in Form einer göttlichen Rede ohne Vision. Flüsternd (Job 4 16) redet die Gottheit zum Propheten, daher heisst das Gotteswort נְאֻם יהוה. Aber deutlich vernimmt der Prophet es in seinen Ohren, die Jahve freilich auch zu dem Zweck besonders öffnen muss (I Sam 9 15 Jes 5 9 22 14). Es kann dann zu einer förmlichen Unterredung zwischen ihm und dem Propheten kommen (I Reg 19 9—18 Am 7 8 Jes 6 Jer 1). Aber Jahve kann dem Seher auch nur ein kurzes Wort zuraunen, wie dem Samuel, als Saul vor ihm steht (I Sam 9 17; vgl. die spätere Uebertreibung I Sam 16 7 ff.).

Das Reden der Gottheit bedeutet ihre Nähe, auf dem Sinai tritt Jahve neben Mose hin (Ex 34 5), er begegnet dem Bileam und legt ihm seine Worte in den Mund (Num 23 4 16), an Elia zieht er im Gewitter vorüber. Aber bei einer solchen Begegnung sieht der Prophet den Jahve zumeist nicht[2]. Im Dunkel der Nacht kommt er zu Bileam (Num 22 9 20). Man vgl. die Schilderung des Elifaz

---

[1] Wenn der Prophet von dem, was er sah und hörte, erzählt, so geschieht das natürlich im Perfectum. Zu einem Theil ist das sog. Perf. propheticum gewiss hieraus zu verstehen. Jes 9 1 ff. beschreibt eine Vision.

[2] Von Mose heisst es freilich einmal, dass er die תְּמוּנָה Jahves sehe, was anderen Propheten nicht gegeben sei, denen er sich vielmehr in Gesicht und Traum offenbare (Num 12 6 ff.). Das פָּנִים אֶל־פָּנִים Ex 33 11 Dt 34 10 hat aber nicht denselben Sinn (vgl. Dt 5 4) und anderswo heisst es auch zu Mose, dass er so wenig wie irgend ein anderer Mensch Jahves Angesicht sehen könne (Ex 33 20 23). Die Gewissheit, mit der Amos und seine Nachfolger das Undenkbare, die Vernichtung Israels durch Jahve, verkünden, äussert sich auch darin, dass sie eigentliche Visionen hatten und auch den Jahve selbst sahen. Es scheint, dass sie damit einen ausserordentlichen Anspruch erhoben. Jeremias Gegner träumten nur, während er im Rathe Jahves sah und hörte (Jer 23 18 25 28 29 8). Von der Gestalt Jahves wagen aber auch Amos, Jesaja und Jeremia nicht zu reden. Ezechiel geht 1 27 über das sonst Erlaubte (vgl. Ex 24 10) hinaus, er drückt sich dabei freilich sehr vorsichtig aus. — Bei der ersten Begegnung mit Jahve weiss der Prophet natürlich nicht sofort, wen er vor sich hat. Deshalb heisst es von Samuel: er kannte den Jahve noch nicht (I Sam 3 7). Aber auch ein alter Prophet merkt zuweilen erst von hinten nach, dass Jahve zu ihm geredet hat (Jer 32 8).

(Job 4 16). Anderswo wird es sogar als selbstverständlich vorausgesetzt, dass er Nachts zu Samuel redete (I Sam 15 16 vgl. v 10—11). Meistens ist es dann aber ein Traumzustand, in dem die Gottheit dem Menschen naht (Num 12 6 Dt 13 2)[1].

Dagegen gehört die eigentliche Vision dem wachen Zustande an, der Seher empfängt sie auch nicht nur in der Einsamkeit, sondern auch vor den Augen der Menschen. Ihn überfällt der Geist Jahves (Ez 11 5), seine Hand d. h. seine Kraft kommt über ihn und überwältigt ihn (Jes 8 11 Ez 3 14). Deshalb heisst er der Mann des Geistes (Hos 9 7). Da fällt er ohnmächtig zu Boden (Num 23 3 4), Zacharia redet von Schlaf (4 1). Aber er geräth auch in die höchste Aufregung, Wahnsinniger, Rasender ist eine häufige Bezeichnung des Nabi (II Reg 9 11 Hos 9 7 Jer 29 26), sich als Nabi geberden heisst sich wahnsinnig geberden (I Sam 18 10).

Ezechiel glaubt in der Vision von einem Orte zum anderen getragen zu werden und dort zu schauen (Ez 8 1 ff.). Inzwischen sitzen die Aeltesten in Thel Abib vor ihm, also unterscheidet er zwischen seinem Körper und einem von ihm abtrennbaren Etwas, das als Träger des Bewusstseins der Empfänger der Offenbarung ist. Etwas Aehnliches liegt schon vor, wenn Elisa sagt: mein Herz ging mit dir (II Reg 5 26).

Sehen und Hören des Ekstatikers verhalten sich zu einander wie Vorstellung und Gedanke. Dass beide Reflexe der inneren Erregung des Propheten sind, darf als ausgemacht gelten. Am lehrreichsten sind hierfür wohl die Visionen Am 7 1 ff., wo dem Propheten sein innerer Kampf als ein Kampf zwischen ihm und Jahve erscheint. Dass überhaupt die Form der prophetischen Offenbarung der Psychologie angehört, zeigen übrigens Fälle wie Am 8 1 f. Jer 1 11—12 unwidersprechlich. Durch Ideenassociation wird aus קֵץ קַיִץ und aus שָׁקֵד שֹׁקֵד. Der Korb mit Obst und der Mandelzweig bedeuten an sich rein gar nichts, die bereits gefasste Ahnung des Propheten giebt ihnen ihren Sinn.

Ferner gestalten Reflexion und dichterische Kunst das visionäre Erlebniss von hinten nach mit grosser Freiheit aus. Sehr einfach giebt freilich Amos seine Visionen wieder. Aber oft entsteht in der Vorstellung des Sehers aus dem Einen Bilde und dem Einen

[1] Vgl. noch die Steigerung der Offenbarungsform im Buche Daniel. Die erste Offenbarung empfängt Daniel im Traum als ein Gesicht seines Hauptes, wie es dort heisst, bei der zweiten wird er in einer eigentlichen Vision an einen anderen Ort versetzt, bei der dritten kommt Gabriel am Abend zu ihm, bei der vierten dagegen am hellen Tage.

Gedanken, auf den sich das visionäre Erlebniss beschränkte, ein complicirter und in allen seinen Umständen stylvoller Vorgang, wie das selbst Jes 6 unstreitig der Fall ist. Der Bauplan des Tempels, den der Engel dem Ezechiel vormisst, lag dem Propheten in Form einer Zeichnung vor, als er c. 40 ff. schrieb. Im Wesentlichen ist dieser Bauplan ein Product seiner eigenen Rechnung. Schliesslich konnte so die Vision überhaupt zu einer Form schriftstellerischer Einkleidung werden. Sie wurde das in allmäligem Uebergang, sie konnte das aber nur werden, weil auch die ächte Vision nicht als reine Intuition fassbar war. Anderseits wird das Symbol, das der Prophet in der Vision oder in Wirklichkeit sieht, zum Gleichniss[1].

Schon früh gaben die Seher das göttliche Wort in dichterischer Form wieder (I Reg 22 17)[2], die späteren Propheten sind dabei z. Th. Redner, Jesaja legt mit allen Mitteln menschlicher Redekunst das ihm geoffenbarte Wort dar. Freilich reden die Propheten auch dann unmittelbar mit dem göttlichen Ich, hinter dem sie selbst zu verschwinden meinen.

Inzwischen bedeutet die prophetische Inspiration für die hebräische und überhaupt für die antike Vorstellung nichts Einzigartiges. Sie sind freilich die Gottesmänner κατ' ἐξοχήν (I Sam 9 6 f.), aber in ihrer Erleuchtung gipfelt doch nur das göttliche Walten, das das gesammte geistige Leben der Menschen bewegt und trägt. Auf Einwohnung des göttlichen Geistes beruht alle ungewöhnliche Tüchtigkeit, die des Künstlers (Ex 31 3) wie des Staatsmannes (Gen 41 38). Jahve hat aber auch den Bauer seine Arbeit gelehrt (Jes 28 23 ff.). Sein Geist wirkt nicht nur die That des Helden (Jdc 6 34), sondern auch jeden ausserordentlichen Entschluss der Menschen (II Reg 19 7). Er redet zu allen Menschen durch auffällige Erlebnisse (Gen 24 51)[3]. „Siehe, heute spricht Jahve zu dir: ich gebe deinen Feind in deine Hände“ (I Sam 24 5). Er kann auch zu einem Simei sagen: Fluche dem David (II Sam 16 10)! Im Traum redet er zu Abimelech und Laban (Gen 20 3 31 24) wie zu Salomo und den Propheten, im Traum redet er auch zu Pharao (Gen 41 25). Da muss freilich die Deutung Josephs hinzukommen, der die göttliche Gabe der Traumdeutung hat (Gen 40 8 41 16).

Der Prophet ist der Träger des Wortes Jahves (דְּבַר יהוה oder דבר אלהים) und das Wort Jahves ist früh als eine göttliche Potenz gedacht, die Israel leitet. Wenn es freilich heisst: es erging das

[1] Vgl. bes. R. Smith, Proph. S. 219 ff.

[2] Ebenso die altarabischen Seher (Wellhausen, Skizzen III[2] 135).

[3] Vgl. auch die „Stimme des Zeichens“ (Ex 4 8).

Wort Jahves[1] an Gad (II Sam 24 11), so bedeutet das zunächst nur: Jahve redete zu Gad. Man sagt auch: das Wort Samuels erging an Israel (I Sam 4 1), das Wort Abners war mit den Aeltesten Israels (II Sam 3 17). Vgl. auch Jer 37 17 הֲיֵשׁ דָּבָר מֵאֵת יהוה. Aber etwas Anderes ist es schon, wenn Josafat von Elisa sagt: das Wort Jahves ist bei ihm, d. h. er ist ein zuverlässiger Prophet (II Reg 3 12). Den Propheten befragen, heisst das Wort Jahves befragen (I Reg 22 5). Der Rath Ahitofels galt bei David und Absalom so viel, wie wenn man das Wort Gottes befragt (II Sam 16 23). Das Wort (הַדִּבֵּר) ist nicht in ihnen, sagen die Judäer von Jeremia und den wie er weissagenden Propheten (Jer 5 13).

Das Wort Jahves ist aber auch ein Medium seines Waltens. Für den antiken Menschen ist kein Wort ein blosser Hauch, das göttliche ist als Aeusserung des göttlichen Willens auch schon der Anfang des Thuns. Ursprünglich liegt dieser Vorstellung wohl ein Zauberglaube zu Grunde, später der Glaube an die Allmacht der göttlichen Wahrheit. Nach hebräischer Anschauung schafft die Weissagung die Zukunft, wie der Regen vom Himmel die Frucht der Erde schafft (Jes 55 10 f.). Sie ist ein reales Ding, das mit innerer Nothwendigkeit zu dem geweissagten Ereigniss wird. Ja, das geweissagte Ereigniss tritt mit der Weissagung schon in die Wirklichkeit ein, zunächst freilich in eine unsichtbare, aber es ist von dem Moment der prophetischen Rede an beständig auf dem Wege, auch in die Sichtbarkeit einzutreten (Hab 2 3). בּוֹא ist der gewöhnliche Ausdruck für die Erfüllung der Weissagung, da begegnet das Wort Jahves den Menschen (Num 11 23), als Drohung holt es sie ein (Zach 1 6). Bleibt die Erfüllung aus, was bei Jahves Wort freilich unmöglich ist, dann fällt die Weissagung kraftlos zu Boden (I Sam 3 19) und geht zu Grunde (אָבַד Ez 12 22). Durch sein Wort tödtet Jahve Efraim (Hos 6 5), wie eine Bombe schleudert er es gegen Jakob (Jes 9 7), Jeremia zerstört durch seine Weissagung die Königreiche (Jer 1 10), mit dem Becher des göttlichen Zornes tränkt er alle Völker (Jer 25).

Mit dieser Anschauung vom Worte Jahves hängt das weissagende Handeln der Propheten zusammen. Nicht nur redend, auch handelnd schaffen sie die Zukunft. Als Ahia einst des Jerobeam ansichtig wird, überkommt ihn die Gewissheit, dass das Reich Salomos in Stücke gehe, mit solcher Gewalt, dass er sein Oberkleid in zwölf

[1] In der Genesis findet sich diese Wendung nur 15 1 4, in einem secundären Stück. Sie bezeichnet nicht die Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Jahve, die für die Erzväter charakteristisch ist.

Stücke zerreisst und zehn davon dem Jerobeam giebt (I Reg 11 30f.). Ṣedekia ist so voll von dem Gefühl, dass Ahab die Syrer besiegen werde, dass er sich eiserne Hörner an die Stirn bindet (I Reg 22 11). Jesaja tritt nackt und barfuss wie ein Gefangener auf, um die Niederlage der Aegypter und Aethiopen zu weissagen (Jes 20). Jeremia geht mit einem Joch einher, um die Fortdauer der chaldäischen Oberherrschaft auszudrücken (Jer 28 10 ff.). Diese Handlungen hat man mit Unrecht symbolische genannt, sie stellen nicht nur die Zukunft dar, sie sind auch ein realer Anfang davon. Der Zusammenhang mit dem Zauberglauben ist hier noch deutlicher. Der sterbende Elisa lässt den Joahaz zum Fenster hinaus in die Richtung nach Damaskus einen Pfeil schiessen, indem er dabei seine Hände über die des Königs legt. Das ist der Pfeil des Sieges, den Jahve giebt (II Reg 13 15 ff.). Später wurden solche weissagende Handlungen fingirt, die Ezechiels sind es vielleicht alle. Aber selbst von dem Feuer, das er nur in der Einbildung anzündet, heisst es: davon wird ein Feuer ausgehen auf das ganze Haus Israel (5 4).

Als reale Anfänge der künftigen Ereignisse sind die weissagenden Handlungen freilich auch Unterpfänder (אות und מוֹפֵת) für die Erfüllung der Weissagung. Jesaja ist das sogar mit seiner Person und der seiner Kinder, in deren Namen er den Inhalt seiner Weissagung zum Ausdruck gebracht hat. Vgl. Hos 1 und sonst Jer 13 16 19 32 Ez 4 5 12 21 11ff. c. 24 37 15 ff.

Die altisraelitischen Propheten sind auch Wunderthäter. Bei ihnen suchte man nicht nur Trost und Rath, sondern auch thatsächliche Hülfe in aller Noth des Lebens. Wie überall im Alterthum so ersetzte auch in Israel das ahnungsvolle Tasten des Genius die Künste und Kenntnisse, mit denen die Späteren die Uebel der Welt bekämpften. Vermuthlich verfügte der Begeisterte aber auch über seelische Kräfte, die dem Alltagsmenschen überhaupt nicht zu Gebote stehen. Aber die blosse Thaumaturgie tritt mit der Zeit zurück, im Dienste der nationalen Religion wird das Wunder auf den engeren Zweck begrenzt, Jahves Willen in Israel durchzusetzen. Die Wunder werden zu Zeichen, die das träge und widerstrebende Volk zum Glauben zwingen (Ex 4 5). Zuweilen muss Jahve freilich die Propheten und Helden selbst durch Wunder dazu nöthigen (Ex 4). Das Wunder verherrlicht ferner seine Diener und in seinen Dienern ihn selbst. Elias und Elisas Wunder kommen der Noth ihrer Freunde und Vereinsgenossen zu Hülfe[1]. Das Wunder ver-

[1] Natürlich halfen sie aber auch Anderen. Wenn sich das Volk am Sabbath und Neumond um Elisa sammelte (II Reg 4 23), so handelte es sich dabei schwer-

herrlicht den Jahve aber auch vor anderen Völkern. Der König von Damaskus soll sehen, dass ein Prophet in Israel ist (II Reg 5 8). Deshalb darf Elisa sich dafür nicht bezahlen lassen (v. 16 20—27).

Aber auch seinem Wesen nach wird der Begriff des Wunders abgeschwächt. Durch ihr Gebet können die Propheten ihren Gott zu diesem oder jenem unerwarteten Thun bewegen, sie können dies Thun Jahves dann aber auch ankündigen oder vom Volke erbitten lassen und die Erfüllung der Ankündigung und Bitte schafft ihnen Glauben (I Sam 12 16ff. Ex 6—11). Ebenso kann Jahve dem Helden Glauben an seinen Beruf geben (Jdc 6 36ff.). Zeichen dieser Art brauchen aber an sich nicht wunderbar zu sein und so ist es vielleicht gemeint, wenn Jesaja dem Ahaz ein Zeichen anbietet (Jes 7 11f.)[1]. Dagegen verschwindet das Wunder bei den späteren Propheten.

In Zeiten grosser öffentlicher Noth trat der Prophet spontan hervor, wenn er die nahende Hülfe Jahves verkünden sollte, aber in anderen Fällen musste man ihn befragen und oft wusste er nicht sofort Auskunft zu geben. Bileam muss abwarten, ob und was Jahve ihm in der nächsten Nacht offenbaren wird (Num 22 8ff. 19ff.). Aber auch Jeremia muss einen Bescheid von Jahve erbitten, der Tage lang ausbleibt (Jer 42 4 7). Nathan meint den David ohne Weiteres zum Tempelbau ermuthigen zu dürfen, aber in der folgenden Nacht empfängt er eine Offenbarung, nach der er dem Könige abrathen muss (II Sam 7 1ff.). Es war thatsächlich nicht so, dass Jahve seinen Propheten alle Morgen das Ohr öffnete (Jes 50 4). Oft musste der Prophet lange auf die Offenbarung harren (Hab 2 1) und in seinem Zorn verweigerte Jahve dem Anfragenden jede Antwort (I Sam 28 6 Thr 2 9)[2]. Aber sofern man die Propheten befragen konnte, waren sie die Berather Israels. „Antwort Gottes“ heisst deshalb die göttliche Offenbarung (Mi 3 7 Jer 23 35 37).

Endlich waren die Propheten Israels auch Fürbitter. Wenn auch anders als die Priester stehen sie als von Gott Begnadete mit ihm in einzigartigem Verkehr und wie sie den Willen Jahves in Israel vertreten, so können sie auch Israels Noth vor Jahve

---

lich um religiöse Belehrung, sondern vielmehr um Krankenheilungen und Berathung von Rathlosen. Er und Elia thun Wunder mit ihrem Stab und Mantel.

[1] Etwas anderes ist es noch, wenn der Prophet die näheren Umstände eines zukünftigen Ereignisses voraussagt und damit die Voraussicht des Ereignisses für sich und seinen Gott sichert (Jes 37 30 vgl. Jes 7 14ff. Ex 3 12).

[2] Für das alte Israel bedeutete das Reden Jahves fast immer Gnade, sein Schweigen Zorn. Aehnlich ist es bei den späteren Juden, anders bei den Propheten (im engeren Sinn).

bringen. Wie sehr sie auch das als ihre Aufgabe betrachteten, ist noch bei den späteren Propheten deutlich, die die Fürbitte freilich immer vergeblich versuchen. Vor allem erzählte die Sage von der Fürbitte Moses (צָעַק Ex 14 15 15 25 17 4, הִתְפַּלֵּל Num 11 2 21 7), Samuels (Jer 15 1) und Elias (I Reg 18 42ff.) und was diese vermocht hatten, erwartete und erbat man einigermassen von jedem Gottesmann. Aber der Gottesmann kann auch ein gefährlicher *Ankläger* bei Gott werden (I Reg 17 18).

Ausserordentlich war nach alledem das *Ansehen*, das der Prophet in Israel genoss. Mit Ehrfurcht begegneten ihm auch die Könige. Der Moabiterkönig Eglon steht auf, um von Ehud das Gotteswort zu vernehmen (Jdc 3 20). Den Elisa lassen die Könige nicht rufen, sondern sie suchen ihn auf (II Reg 3 12f. 6 33). Hiskia schickt seine Räthe zu Jesaja (II Reg 19 2), Josia zu Hulda (II Reg 22 14). Jesaja schickt umgekehrt zu Hiskia, geht aber nicht selbst (19 20). Aber Drohungen, die sich gegen Könige und Herren richten, insinuiren die Propheten persönlich (II Sam 12 1ff. I Reg 21 17ff. Jes 22 15 7 3ff.) Die Nebiim kann Ahab schon bestellen (I Reg 22 6), er citirt auch herrisch den Micha (I Reg 22 9), aber das bekommt ihm übel und Ahab war überhaupt von profaner Gesinnung. Gar den Elia zu citiren war sehr gefährlich (II Reg 1). Das Ansehen und der Einfluss Elisas waren auch deshalb gross, weil er als das Haupt der Prophetenvereine in den Verhältnissen seiner Zeit viel bedeutete. Seine Fürsprache galt viel beim Feldhauptmann und beim Könige (II Reg 4 13). Die Könige aus dem Hause Jehus nannten ihn Vater (II Reg 13 14). Dem gemeinen Volke stand er wie ein hoher Herr gegenüber, vielfach verkehrte er mit den Leuten und die Leute mit ihm durch seinen Diener Gehazi. Bedienen liess sich aber auch Elia (II Reg 3 11). Vgl. noch II Reg 8 19f.

Hinter dem *nationalen Charakter* der Prophetie trat mehr und mehr zurück, was ihr an Zauberwesen und Wahrsagung von ihrem Ursprung her anklebte. Dem geschichtlichen Jahveglauben, in dessen Dienst die Propheten standen, entsprach im Grunde doch nur das freie Wort, durch das sie das Thun Jahves im Voraus verkündeten. Eben in dieser Weissagung trat die Eigenart des Jahveglaubens in die Erscheinung. „Es giebt keine Zeichendeutung in Jakob und keine Wahrsagung in Israel, sondern zur rechten Zeit wird Jabob und Israel *gesagt*, was Gott thut.“ Diese Worte (Num 23 23) sind im Segen Bileams freilich erst später zugesetzt, aber sie geben dem innersten Wesen auch der älteren Prophetie Ausdruck (vgl. auch Dt 18 10ff.). Jahve that aber auch nichts, ohne dass er seinen Rath-

schluss seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hätte (Am 3 7). So bewegte das Wort der Propheten die Geschichte Israels.

Die prophetische Offenbarung Jahves an Israel bedeutete in erster Linie die Verheissung des Sieges und den Aufruf zum Kampf. In der ältesten Zeit konnten deshalb Prophet und Held, Wort und That, in einer Person zusammenfallen, denn der begeisterte Aufruf des Helden schloss die Verheissung Jahves in sich. Vielleicht war Mose Seher und Held in einer Person.

Aber schon im Kampfe mit Sisera steht neben Barak die Seherin Debora. Irgend welche Autorität hatte sie wohl schon, als sie Israel aufrief, aber dann war sie eben Seherin[1]. Sie gab den Anstoss zur allgemeinen Erhebung gegen Sisera und erwies sich damit als eine Mutter in Israel (Jdc 5 7). Sie zog aber auch mit in die Schlacht und gab das Zeichen zum Angriff, indem sie den Schlachtgesang erhob (v. 12). Von einer noch älteren Seherin erzählt übrigens der Pentateuch, von Mirjam, der Schwester Aharons. Sie führt den Reihentanz an, bei dem die Weiber das Lob Jahves singen, als der Durchzug durch das Rothe Meer gelungen ist (Ex 15 20 21). Gewiss trat sie in der Geschichte mehr hervor als in der Ueberlieferung (vgl. S. 38 Anm.). Später sanken die Seherinnen zu Zauberinnen und Wahrsagerinnen herab[2]. In Juda begegnet uns aber noch in späterer Zeit eine angesehene Prophetin, die Hulda (II Reg 22 14ff.), und in der älteren israelitischen Geschichte hat die Seherin eine viel allgemeinere Bedeutung, auch sonst tritt das Weib hier charakteristisch hervor. Zweimal ist zu Davids Zeit von weisen Frauen die Rede, die für den Gang der Dinge bedeutsam wurden (II Sam 14 20 16ff.). Es ist auch nicht gleichgültig, dass ein Weib den Sisera ermordet und damit den Sieg vollendet. Denn die Begeisterung des Weibes, die ebenso tief und gewaltig wie einfach ist, hat eben im heroischen Zeitalter ihre Stelle.

Wie Debora neben Barak, so steht Samuel neben Saul. Er hat den Saul zu seiner ersten That inspirirt und ihm den Glauben gegeben, dass er der von Jahve erwählte König sei. Damit wurde

---

[1] נְבִיאָה wird sie in der späteren Erzählung genannt (Jdc 4 4). Als Seherin könnte sie auch dadurch charakterisirt sein, dass sie mit einem heiligen Baume in Verbindung gebracht wird (v. 5). Allerdings hatte sie mit dem dort genannten Baume schwerlich etwas zu thun (Bleek, Einl.[4] S. 188). — Dass Ehud sich dem Eglon gegenüber als Seher gerirt, ist blosse List (Jdc 3 30).

[2] Die falschen Propheten, die Ezechiel bekämpft, redeten von den nationalen Angelegenheiten (Ez 13 1—16), die Weiber stellten dagegen den einzelnen Seelen nach (v. 17—23).

er der geistige Urheber des Befreiungskampfes gegen die Philister und zugleich des Königthums. Das ist nach der älteren allein glaubwürdigen Ueberlieferung seine geschichtliche Bedeutung.

Im Königthum hatte Israel eine gottgegebene Führung und Organisation gefunden, aber gerade neben dem Königthum machte sich die Prophetie geltend, in der Königszeit hat die ältere Prophetie ihre Blüthe gehabt. Immer wieder wallte Jahves Geist in den Schaaren der Nebiim auf, aber auch in ausserordentlichen Gottesmännern, die mehr bedeuteten. Die Propheten zogen mit ins Feld, ihr Wort feuerte die Kämpfenden an. Damit war Elisa Israels Wagen und Reiter (II Reg 13 14). Jona ben Amittai weissagte die Siege Jerobeams II. (II Reg 14 25). Saul und David befragten im Kriege das priesterliche Orakel, die späteren Könige liessen sich mehr von den Propheten leiten, in denen Jahves lebendiges Wort bei ihnen war (I Reg 22 II Reg 3 6).

Aber noch in anderer Hinsicht trat die Prophetie dem Königthum an die Seite. Die Religion hatte das Königthum geschaffen, aber sie wollte es auch beständig beeinflussen, damit es seiner Bestimmung thatsächlich entspräche. Denn als ständiges Amt, das obendrein erblich war, war es nicht immerfort vom Geiste Jahves getragen. Es konnte seinem Zweck untreu werden und wurde ihm vielfach untreu. Schon zu Davids Zeit tritt das in der Person des Nathan bedeutsam hervor. Er rückt dem Könige unerschrocken seine Sünde auf, er erzieht den Salomo und verhilft ihm gegen das Erbrecht zur Herrschaft (II Sam 12 I Reg 1 vgl. II Sam 24 11ff.). Weiter hat die Prophetie am Sturze des Hauses Davids mitgewirkt, weil die Art, in der Salomo regierte, nicht nur den Neigungen des Volkes, sondern auch dem Willen Jahves widersprach. Ahia von Silo verhiess nach einer freilich nicht alten, aber glaubwürdigen Ueberlieferung dem Jerobeam die Krone (I Reg 11 29ff.). Aber auch die weitere Angabe des Königsbuchs, dass Jerobeam später mit Ahia in Conflict gerieth, verdient Glauben (I Reg 14 1ff.). Auch später soll der Sturz der Könige von Propheten geweissagt sein (I Reg 16 7). Jedenfalls konnte kein neuer König aufstehen, den nicht die Prophetie legitimirt hätte. So trat die Prophetie auch in Reibung mit dem Königthum. Sie bekämpfte freilich nicht das Königthum als solches, sondern immer nur einen bestimmten König, an dessen Stelle sie am Ende einen anderen verlangte. Es war offenbar nicht leicht, nach Jahves Willen zu regieren. Wir wissen freilich nicht, weshalb einzelne Könige von Propheten angefeindet wurden und keinenfalls stand solchen Königen die gesammte Pro-

phetie feindselig gegenüber. Die Masse der Nebiim hielt trotz Elia und Micha ben Jimla zu Ahab (I Reg 22), in anderen Fällen werden sie ebenso unbedenklich dem ungeschlachten Freiheitsdrange des Volkes zum Mundstück gedient haben. Propheten waren vielfach für ein Stück Brot zu haben (Am 7 12). Aber die Tendenz, das Königthum zu controlliren, lag überhaupt im Wesen der Prophetie.

In der Prophetie Israels hat sich also das althebräische Seherthum mit dem Enthusiasmus der Nebiim vermischt, der wahrscheinlich von kanaanitischer Herkunft, bei den Israeliten aber in den Dienst der nationalen Jahvereligion getreten war. Das Seherthum, das an sich freilich älter war als die Jahvereligion und deshalb auch nicht überall im engsten Zusammenhang mit ihr stand, hatte alte Beziehungen zum Heldenthum, aber es stand ursprünglich auch mit dem Priesterthum in Verbindung.

Merkwürdig ist, dass Jesaja die prophetische Forderung an Israel als תּוֹרָה bezeichnet (1 10 5 24 8 16 20). Auch für ihn verbindet sich dabei mit dem Begriff der göttlichen Forderung der der Wegweisung. „Nicht mehr verbirgt sich dann dein Weiser (מוֹרֶיךָ), sondern deine Augen sehen deinen Weiser und deine Ohren hören Worte hinter dir: dies ist der Weg, gehet auf ihm — wenn ihr rechts oder links abweichen wollt“ (Jes 30 20f.). „Weisung“ konnte das prophetische Wort so gut wie das priesterliche genannt werden, sofern Jahve auch durch seine Propheten Israel berieth und von Israel befragt wurde. Von jeher wurde auch der Priester in allen den Fällen um Rath gefragt, in denen man den Seher darum anging. Aber damit, dass das Wort des Sehers sich nach Form und Inhalt mit einem Theil der priesterlichen Weisung deckte, ist jener Sprachgebrauch Jesajas noch nicht erklärt. Priesterthum und Seherthum hingen in alter Zeit vielmehr eng zusammen[1]. Mose ist Priester und Seher in einer Person. Er ist der Schwiegersohn des Priesters von Midian, die Priester leiteten ihre Thora von ihm ab (Dt 33 4 9f.) und wollten auch selbst von ihm abstammen (Dt 33 8 Jdc 18 30). Daneben ist er aber auch der unvergleichliche Prophet (Num 12 6ff. Dt 34 10 Hos 12 14). Als der Begründer der Religion musste er allerdings Held, Priester und Prophet sein. Wenn ferner Elia in einem ausserordentlichen Falle priesterlich fungirt (I Reg 18 30ff.),

[1] Regelmässig erschienen in Israel (Hos 4 5 II Reg 23 2 Jer 26 7ff. Zach 7 3) wie bei den Nachbarn Israels (I Sam 6 2 II Reg 10 19) Priester und Propheten im Bunde mit einander; auch Jeremia und Ezechiel waren Priester. Vgl. überhaupt Wellhausen, Prol.[4] S. 404ff.; Skizzen III[2] 134ff.

so geschieht dasselbe auch von Königen und Volkshäuptern. Aber auch Aharon, der später als der Priestervater galt, ist Levit (Ex 4 14) und Prophet (Ex 4 15 Num 12 2) und der Seher Samuel soll in jungen Jahren Priester in Silo gewesen sein (I Sam 1—3). Das erlaubt nur den Schluss, dass der Unterschied zwischen Sehern und Priestern in alter Zeit ein fliessender war. Mancher Seher wurde als solcher auch Priester, als Träger des Wortes Jahve erschien er zugleich als der beste cultische Vertreter des Volkes bei Jahve. In Rama ass man vom Opfer nicht, bis der Seher Samuel den Segen über die Geladenen gesprochen hatte (I Sam 9 13). Ferner verkündete der Seher das Wort Jahves auch auf Grund des cultischen Verkehrs mit der Gottheit. Bileam ruft den Jahve durch ein Opfer herbei und Jahve begegnet ihm in der Nähe des Altars (Num 23 1ff. 14ff.). Umgekehrt konnte der Priester auch leicht zum Seher werden. Das Heiligthum war in besonderem Masse Stätte der Offenbarung. Samuel wird im Tempel von Silo mit Jahve bekannt (I Sam 3) und mit Mose redet Jahve in der Hütte (vgl. auch Num 11 17 25 Jer 20 1 6), Jesaja wird im Tempel von Jerusalem zum Priester berufen (Jes 6). Auch dem gewöhnlichen Menschen offenbart die Gottheit sich im Heiligthum bei der Incubation (Gen 26 24 28 10ff. I Reg 3 5). Ursprünglich werden aber Seher und Priester geradezu identisch gewesen sein, dem hebräischen Kôhēn (= Priester) entspricht der arabische Kâhin (= Seher).

§ 10. Die Naziräer.

Alle Lebensgewohnheiten heiligte im Alterthum das Herkommen, grossentheils hingen sie auch enge mit der Religion zusammen. Man konnte sie deshalb, wenigstens in grösserem Umfange, nicht leicht ändern, ohne in Gewissensconflicte zu gerathen. Durch den Uebergang vom Nomadenleben zum Bauernleben, der in gewissem Masse die Annahme der Baalreligion in sich schloss, entstand ein solcher Gewissensconflict für Israel, der zu verschiedenen Zeiten wiederholt empfunden wurde. Als Israel unter dem Hause Omris im Kampfe mit Damaskus in grosse Gefahr gerieth, da regte sich im Volke eine energische Reaction gegen die kanaanitische Cultur. Dass Israel nicht mehr seine alte Kraft entwickelte, schien vom Verfall der altisraelitischen Sitte herzurühren. Besser, so meinte man, würde es um Israel stehen, wenn es noch die Sitte befolgte, die die Väter in der Wüste geübt hatten. Es bildete sich damals eine Secte, die der kanaanitischen Cultur, d. h. dem Wein, aber auch dem Ackerbau und der Ansässigkeit entsagte. Für ganz Israel die altväter-

liche Sitte wieder herzustellen war unmöglich. Aber wenigstens einzelne Glieder des Volkes wollten ihr entsprechend leben und so in ihrer Person den echten Israeliten darstellen. Das waren die Rekabiter, so genannt nach ihrem Stifter Jonadab ben Rekab (II Reg 10 15ff. Jer 35). Diese Secte bestand mindestens noch 250 Jahre später zur Zeit Jeremias, sie scheint aber gemäss der Verheissung Jeremias (35 19) noch nach dem Exil existirt zu haben (I Chr 2 55 vgl. Neh 3 14)[1]. An jener Chronikstelle wird sie mit den alten Kenitern (Jdc 1 16 4 11 17) zusammengebracht. Später stellte sie in der That ein Geschlecht vor, die Gebote Jonadabs wurden auch von den Nachkommen seiner Anhänger gehalten. Vielleicht ist dies Geschlecht aber nicht erst aus einer Secte entstanden, sondern von Anfang an ein nomadisches Geschlecht gewesen.

Das Gelübde der Rekabiter war die schärfste Form des Naziräats, aber schwerlich die älteste. Wenigstens lässt die Sage das Naziräat in der Person des Simson schon aus der Richterzeit stammen und das verdient Glauben. Geschichtlich bezeugt sind die Naziräer allerdings nicht vor Jonadab ben Rekab. Sie enthielten sich des Weines und jedes berauschenden Getränkes, aber auch aller Producte des Weinstocks (Jdc 13 14 vgl. Num 6 4) und überhaupt wohl aller Genüsse, die die älteste israelitische Sitte verbot[2] (Jdc 13 4 7 14). Kinderlose Eltern suchten dadurch von Jahve Nachkommenschaft zu erlangen, dass sie einen künftig ihnen geschenkten Sohn zum Naziräer zu machen gelobten. Bis zu seiner Geburt beobachteten sie selbst die dem Naziräer gebotene Abstinenz, damit das Kind

[1] Man hat die Essäer von ihnen herleiten wollen. Vgl. darüber Wellhausen, De gentibus et familiis Judaeis (1870) S. 30ff. Israelit. Geschichte[3] S. 306.

[2] Das kann mit כָּל־טְמֵאָה Jdc 13 4 7 14 gemeint sein. Anderseits könnte man an Num 6 7 erinnern, wonach der Naziräer (wie sonst nur der Hohepriester) keiner Leiche nahe kommen darf; nicht einmal der des Vaters. Jedenfalls kann die Enthaltung vom Wein für sich allein die Abstinenz des Naziräers nicht ausgemacht haben, weil Wein kein alltäglicher Genuss war. Dass Simson sich des Weines enthielt, wird freilich nicht gesagt, ist aber selbstverständlich; vgl. Jdc 13 7. Noch das Gesetz verbietet den Priestern während ihres Dienstes Wein zu trinken (Lev 10 8ff.). Das hat auch darin seinen Grund, dass der Wein dem Jahve von Haus aus zuwider war. Die Gesetzgebung Ezechiels schliesst ihn stillschweigend von den Opfergaben aus. Vgl. auch Hos 3 1 4 11. Abneigung gegen den Wein war besonders lebhaft bei den Nabatäern (Diod. Sic. XIX 94 3), auch bei den Arabern wurde er schon vor Muhammed bekämpft (vgl. W. R. Smith, Prophets S. 388 Note 16). Der römische Flamen Dialis durfte keinen Weinstock berühren, ja sogar keinen von Reben überrankten Weg betreten. Vgl. auch Knobel-Dillmann zu Lev a. a. O.

schon in seiner Entstehung nach Fleisch und Blut ein reiner Israelit wäre (Jdc a. a. O.). Aber nach Am 2 11 wurde das Naziräergelübde auch von jungen Leuten (בַּחוּרִים) auf Lebenszeit übernommen, und das ist gewiss ursprünglicher als die Weihung vor der Geburt (vgl. das nachdrückliche מִן הַבֶּטֶן Jdc 13 5). Uebrigens muss man annehmen, dass die altisraelitische Sitte nach der Eroberung Kanaans von kleinen Kreisen festgehalten wurde und erst allmälig ausstarb, so dass sie in der Form der Askese weiterleben konnte.

Man nannte diese Leute נְזִירִים (Sing. נָזִיר), d. h. einfach „Geweihte". Bei den Hebräern wurde auch der König so genannt (Gen 49 26) und bei den Syrern bedeutet das Wort die weiblichen Hierodulen der Belthis[1]. Die Weihe des Naziräers tritt besonders in seinem langen Haar, das er Zeitlebens wachsen lässt, in die Erscheinung. Es wird die Weihe (נֵזֶר Num 6 7 vgl. Jer 7 29) seines Gottes genannt. Aber auch das lange Haar hat an und für sich eine viel allgemeinere Bedeutung[2].

Das Gesetz (d. h. der Priestercodex) kennt nur ein Naziräat auf Zeit, das auch von Frauen übernommen wird (Num 6 2). Das war eine rein private Askese, die der Einzelne Gott für die Erfüllung dieses oder jenes Wunsches gelobte. Vielleicht erhofften auch die alten Naziräer von ihrer Enthaltsamkeit irgend etwas für sich selbst. Vor allem aber dienten sie der Gesammtheit, sie wollten für Israel und für Jahve das wahre israelitische Wesen darstellen, Israel zum Vorbild, Jahve zum Wohlgefallen. Dazu fühlten sie sich

---

[1] W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 483.

[2] Der arabische Pilger lässt das Haar wachsen, bis die gelobte Wallfahrt beendet ist und er aus dem heiligen Stande in den profanen zurücktritt. Der Naziräer kommt nie aus dem heiligen Stande heraus. Nach I Sam 1 11 schoren in alter Zeit auch die Priester das Haar nicht. Noch Ezechiel kennt diese priesterliche Sitte, wenn er den Priestern sowohl das Kahlscheren wie das Langwachsenlassen des Haares verbietet (Ez 44 20). Damit unbekannt macht LXX den Samuel in ihrem Zusatz zu I Sam 1 11 zu einem Naziräer. Uebrigens erklärt W. R. Smith das בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל Jdc 5 2 wohl richtig: als man in Israel das Haar lang wachsen liess, d. h. als viele für Jahve zu kämpfen gelobten (vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 123). Die Sitte, als Zeichen eines Gelübdes das Haar lang wachsen zu lassen, ist weit verbreitet. Aber auch das Haaropfer kommt vielfach vor. So opfert der arabische Pilger sein Haar, wenn die Pilgerfahrt beendet ist (Wellhausen, Skizzen III[2] 123f., 197ff.; ZDMG 1887, 719). Auch bei dem gesetzlichen Naziräat wird das Haar des Naziräers bei der Ausweihung mit dem Opfer verbrannt (Num 6 18). Es fragt sich aber, ob das Wachsenlassen des Haares und das Haaropfer ursprünglich mit einander etwas zu thun haben. Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 332, 482 und die Realwörterbücher.

nach Art der Propheten vom Geiste Jahves getrieben. Ein Verdienst erwarben sie sich damit nicht, es war Jahves Gnade gegen sein Volk, dass er Naziräer erweckte (Am 2 11).

Der halbgroteske Recke Simson hat mit dem ernsten Naziräer von Haus aus nichts zu thun. Dass aber zwei so verschiedene Gestalten in der Sage zusammenwachsen konnten, weist doch auf den ursprünglichen Sinn des Naziräats hin. Wie die Ungnade Jahves und die Entartung Israels vor allem darin empfunden wurde, dass Israel seinen Feinden unterlag, so wollte das Naziräerthum die Gnade Jahves und die alte Kraft Israels wiedergewinnen zur Abwehr der Feinde. Gewiss wollten die ältesten Naziräer Helden im Kriege sein und vielleicht wollte auch die Secte des Jonadab direct oder indirect dem Kampfe mit Damaskus dienen. Aber Amos, dem an der kriegerischen Kraft Israels nichts liegt, stellt Propheten und Naziräer als die beiden geistigen Gnadengaben Jahves an sein Volk hin (Am 2 11). Deshalb muss ihre Askese späterhin auch einen höheren Sinn gehabt haben.

2. Jahve, der Gott Israels.

§ 11. Jahve, der Freund und Vater Israels.

Jahve verschwand nicht hinter den menschlichen Vertretern, die er in Israel hatte. Königthum, Priesterthum und Prophetie waren keine starren Institute, sondern die lebendigen Organe, durch die er in seinem Volke wirkte und die immerfort an ihn erinnerten. Im Gegentheil traten alle natürlichen und menschlichen Mittelursachen in den Hintergrund gegenüber der göttlichen Causalität, von der Israels Geschicke bestimmt wurden. Früh wurde die geschichtliche Ueberlieferung in diesem Sinne vergeistlicht (s. oben S. 17 61).

In allen Beziehungen aber war das Leben Israels von Jahve bewegt und getragen. Israels Glück war zunächst bedingt durch die Fruchtbarkeit der Erde und durch den Sieg über die Feinde. Alljährlich musste man dem Jahve für die Ernte danken. Blieb der Regen aus, und das war oft genug der Fall, dann war in dem starkbevölkerten Lande eine Hungersnoth die nothwendige Folge. Reiche Ernte war deshalb für Israel ein hauptsächlicher Erweis von Jahves Gnade, Misswachs bedeutete in besonderem Masse Ungnade und Zorn. Schmachbedeckt schien Israel dann vor den Völkern dazustehen als ein Volk, das keinen rechten Helfer hatte oder von ihm im Stich gelassen war (Ez 36 20). Eine mehrjährige Dürre weissagte

Elia zur Strafe für den tyrischen Baaldienst, eine entsetzliche Noth trat ein. Sobald dagegen das Volk den fremden Gott von sich that, gab Jahve wiederum Regen (I Reg 17 18).

Auf seinen Höhepunkt erhob sich aber das religiöse Bewusstsein in *siegreichem Kriege*. Durchs Schwert hatte Jahve seinem Volke das Land Kanaan gegeben und eben dadurch sicherte er ihm immer von neuem seinen Besitz. Unvergleichlich erschienen Israel seine Siege. Hier war ein Volk, das aufstand wie eine Löwin und sich erhob wie ein Leu, es legte sich nicht nieder, bis es Raub gefressen und das Blut Erschlagener getrunken hatte (Num 23 24). „Wer ist wie du Israel, du Volk, siegreich durch Jahve! Der Schild ist deine Zuflucht und das Schwert dein Stolz und deine Feinde müssen dir schmeicheln, du aber schreitest über ihre Burgen“ (Dt 33 29). Jahve war nach wie vor ein Kriegsmann (s. S. 38f.). In den Hörnern des Stierbildes schaute Israel seine sieggebende Macht (Num 23 22 24 8). Der Hofstaat und die Rathsversammlung, die ihn im Himmel umgab (Gen 3 22 I Reg 22 19), seine Dienerschaft, die er zu grossen Actionen aufbot (Gen 11 7), heisst auch צְבָא הַשָּׁמַיִם, sie war auch ein Kriegsheer (Jos 5 13ff. II Reg 6 17). מַחֲנֶה heissen die Engel Gottes, die dem Jakob bei der Heimkehr begegnen (Gen 32 2 3). Die Gestalt eines Kriegers mit gezogenem Schwert hat der göttliche Bote, der durch seine Erscheinung die Opferstätte in Gilgal, dem ersten Lager Israels in Kanaan, inaugurirt (Jos 5 13ff.). Es ist ein Kriegswagen, auf dem Jahve den II Reg 2 als „Wagen und Reiter Israels“ bezeichneten Elia in den Himmel holt. Einfacher ist die Vorstellung noch II Sam 5 24, wo David die Schritte Jahves in dem Rauschen der Bakabäume über sich hört.

Die Religion Israels stand wie eine Existenz auf dem *Besitz Kanaans*, dem fruchtbaren Culturlande, und dem Siege und der Herrschaft über seine Feinde. Der Segen Isaaks lautet: „Der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes, das Jahve gesegnet hat. Gott gebe dir Thau vom Himmel und Fett aus der Erde und Korn und Most die Fülle! Völker mögen dir dienen und Nationen vor dir niederfallen, sei ein Gebieter über deine Brüder und niederfallen mögen vor dir die Söhne deiner Mutter! Verflucht sei, wer dir flucht, und gesegnet, wer dich segnet!“ (Gen 27 27—29).

Namentlich war die glückliche Beendigung der furchtbaren *Syrerkriege*, die ein Jahrhundert hindurch Israels Existenz bedroht hatten, für die Religion bedeutungsvoll. Auf der Höhe der Macht und des Glückes stehend glaubte das Volk damals ein Ziel erreicht zu haben, das nichts mehr zu wünschen übrig liess. Von hier aus blickte es

rückwärts auf seine ganze Vergangenheit, seine Geschichte schien von jeher auf dies Ziel hinausgestrebt zu haben, auf ein gesichertes Leben in Kanaan, dem Lande Jahves. Denn Jahves Land war Kanaan inzwischen geworden. Er weilte nicht nur in Israels Mitte, er schien mit dem Lande ebenso fest verbunden zu sein wie mit dem Volke. Kanaan war jetzt sein Eigenthum, sein Erbtheil (I Sam 26 19) und sein Haus (Hos 8 1 9 15), wie es früher das des Baal gewesen war, die Israeliten waren seine Beisassen. Hier lebte man vor seinem Angesicht, d. h. im Schutzbereich seines göttlichen Waltens, aber auch der von ihm gegebenen und aufrecht erhaltenen nationalen Ordnungen, wer von hier weichen musste, war von seinem Angesicht verstossen (Gen 4 14 II Reg 17 18 23). Ein Fluch ruhte auf dem unstäten und flüchtigen Beduinen.

Die Eroberung und Behauptung Kanaans war deshalb auch der vornehmste Gegenstand der religiösen Reflexion, wie sie in der Erzvätersage vorliegt. Von Anfang an hatte Jahve seinem Volke das Land zugedacht und, was hier dasselbe ist, verheissen. Wie er all sein Walten in Israels Geschichte vorher ankündigte, so vor allem diese grundlegende That, die das positive Complement der Befreiung aus Aegypten war. Auch hierbei konnte man sein vorausschauendes Walten nur in der Form der Verheissung denken. Schon die ersten Väter Israels hatte er nach Kanaan gebracht und ihnen seinen Besitz für ihre Nachkommen angelobt.

Allerdings ging dieser Betrachtungsweise eine ältere profane vorauf. Jakob, Esau und Laban sind ursprünglich die Repräsentanten der Völker von Israel, Edom und Aram und die zwischen ihnen spielenden Ereignisse bildliche Darstellungen der Völkergeschichte. Wenn Jakob den Esau und den Laban überlistet, so bedeutet das geradezu die Ueberwindung der Edomiter und Aramäer durch Israel. Aber dann werden die Repräsentanten der Völker zu ihren Stammvätern und da gewinnen ihre Erlebnisse und Kämpfe vorbildlichen Sinn. In Rebekkas Leibe stossen sich die Kinder und das Orakel lehrt, was das zu bedeuten habe. Ein religiöses Moment mischt sich ein, wenn die gegenseitigen Verhältnisse der Völker, namentlich ihre Grenzen, in Form von Verträgen mit den Nachbarn von den Stammvätern festgesetzt sein sollen. Sodann haben die verwandten Völker verwandte und weiter aufwärts gemeinsame Stammväter, Edom und Israel in Isaak, Ismael und Israel in Abraham, der Stammvater Moabs und Ammons ist Abrahams Vetter. Nun soll Kanaan zunächst auf dem Wege der Vererbung an Israel gekommen sein. Ismaels Mutter war aus dem Hause geflohen oder

verstossen, darum erbte er Kanaan nicht. Dagegen war Edom vor Israel ansässig, es war also das ältere Volk und Esau der ältere Bruder, der vor Jakob erbberechtigt war. Eigentlich hätte daher Esau das fruchtbare Land Kanaan statt des unfruchtbaren Edom von Isaak als Erbtheil empfangen müssen. Weshalb es anders kam, wird von der Sage in verschiedener Weise erklärt. Profanem Volkswitz entstammt die Erzählung, wonach Jakob dem Esau das Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht abgehandelt hatte. In ächt antiker Weise mischt sich profane Denkart mit religiöser in der anderen Erzählung, wonach Jakob durch Betrug den väterlichen Segen an sich riss, der dem Esau zugedacht, der aber einmal über Jakob gesprochen unwiderruflich war. Esau und das Volk von Edom war damit thatsächlich um sein Erbe gekommen. In edlerem Sinne wird die Ausschliessung Moabs und Ammons aus Kanaan in einer gewiss jüngeren Sage erklärt. Abraham und Lot mussten sich trennen, da hatte Abraham dem Lot hochherzig die Wahl gelassen, welchen Theil des Landes er für sich nehmen wolle. Eigennützig hatte Lot die Gegend des späteren Todten Meeres gewählt, die damals dem Garten Gottes glich, aber dem Hochsinn Abrahams war doch das beste Theil zugefallen.

Aber schliesslich hatte kein Erbrecht, keine List und auch keine Tugend der Stammväter das Schicksal Israels entschieden, der göttliche Wille sprach ihm Kanaan zu. Die einzelnen Sagen der Erzvätergeschichte sind älter als ihre Zusammenfassung, die einzelnen Paare von Brüdern und Vettern, aus denen die Erzväterfamilie besteht, älter als die grosse Familie selbst. Die Religion hat aus vielfach disparaten Elementen die Erzväter-Familie und -Geschichte geschaffen, um das Verhältniss zwischen Gott und Volk bis auf einen ältesten hebräischen Stammvater zurück zu verfolgen. In grossartig teleologischer Anschauung führt sie so die Geschichte Israels nach rückwärts bis in die Anfänge aller Geschichte hinauf, die späteren Schicksale des Volkes erscheinen als das Ziel des seit Urzeiten vorausschauenden göttlichen Waltens. Hier geht die Verheissung des Landes vom Vater auf den Sohn und von diesem auf den Enkel über und so oft die Väter Kanaan betreten und verlassen, ergeht an sie die Verheissung: „Deinem Samen will ich dies Land geben.“

In hoher Schönheit ist dieser Glaube an das vorausschauende Walten Jahves auch in der Bileamsage ausgedrückt. Israels Bruder und seine Vettern hatten nur am Rande Kanaans Sitze erobert, das jüngere Israel hatte es ihnen zuvorgethan und Kanaan selbst eingenommen, überdies hatte David Edom, Moab und Ammon nach

hartnäckigen Kämpfen unterworfen und damit Israels Stellung in Kanaan gesichert. Mit ingrimmigem Hass standen seitdem Israels Verwandte ihm gegenüber, aber in Jahves Rathschluss hatte es so von jeher festgestanden und lange zuvor hatte er es Moab durch Bileam angekündigt wie dem Esau durch Isaak. In dem Moment, wo Israel in Kanaan einbrechen wollte, ahnte Balak, der König von Moab, was seinem Volke einst von Israel widerfahren werde. Um das Unheil abzuwenden, liess er deshalb den Seher Bileam kommen, damit er durch seinen Fluch Israel unschädlich mache, aber Jahve trat dazwischen. Er schärfte dem Seher ein, dass er nur reden dürfe, was er ihm sagen werde, und Bileam konnte nicht anders. So sehr auch Balak ihm einen Fluch gegen Israel zu entlocken suchte, Bileams Worte kamen nur auf Segen und auf immer höheren Segen über Israel hinaus, bis sie endlich zugleich zum Fluch über Moab wurden: das Scepter aus Israel zerschmettert die Schläfen Moabs. Der Triumph über den grimmigen Feind giebt hier dem Gotteswort seine Farbe, das eben an den Feind ergeht, milder ist der Ton in den Segen Jakobs und Moses, die die endliche glückliche Abwehr der Syrer verheissen. Alle diese Segen sind ihrer Einkleidung nach Dichtungen, ihrer Idee nach aber spontane und in sich nothwendige Ausdrücke des geschichtlichen Gottesglaubens Israels.

Dieser Glaube will sich das Walten Jahves auch dahin vorstellig machen, dass es in Ueberwindung vieler Hindernisse zu seinem Ziele kam. Die Träger der Verheissung werden sämmtlich spät geboren, nach langer Unfruchtbarkeit ihrer Mütter sind sie von Jahve geschenkt. Sie sind dabei in Gefahr, von älteren Halbbrüdern verdrängt zu werden, und auch sonst ist ihr Lebensweg vielfach bedroht, aber Jahve führt alles zu einem guten Ende. Schliesslich ist selbst die Abstammung des Volkes von Einem Volksvater Gegenstand andächtiger Betrachtung, zuerst als selbstverständlich angenommen, wird sie zu einem Wunder der göttlichen Macht.

Die Sage will sich aber auch vorstellig machen, wie die Väter die göttliche Verheissung aufnahmen, wie sie im G l a u b e n an sie in Geduld und Ergebung ihr Leben führten. Abrahams Leben ist eine grosse Glaubensprobe, die sich um die Verheissung des wahren Erben dreht. Der stete Gedanke an diese Verheissung, das Verlangen nach ihrer Erfüllung, der Zweifel, ob sie erfüllt werden könne und der Glaube, dass sie erfüllt werden müsse — das macht den Inhalt seines Lebens aus. Freilich führt diese Schilderung auf lauter unvollziehbare Vorstellungen, sobald man sie beim Wort nehmen will.

Als das Leben einer geschichtlichen Person der Vorzeit ist das Leben Abrahams nicht nur seinen äusseren Umständen nach undenkbar, sondern auch innerlich unwahr. Aber seine Wahrheit besteht darin, dass das Volk Israel sich hier wie überall in die Seele seiner leiblichen Stammväter zurückversetzt und im Vorausblick auf seine spätere Geschichte ihr Leben nacherlebt. In Abraham zagt und hofft und glaubt ein ganzes Volk, das in Erinnerung an manche Erfahrung göttlicher Hülfe in aller Noth der Zeiten sich auf Jahve verlassen wollte. Insofern ist der Glaube Abrahams allerdings kein bloss gemalter Glaube. Ihren Höhepunkt hat diese Betrachtungsweise sofort im Anfang der Geschichte Abrahams. Alles was er hat, muss er hingeben und verlassen, um einem göttlichen Gebot zu folgen, das ihn in ein unbekanntes Land ruft, in der Hoffnung auf eine Zukunft, die er nicht von ferne erleben sollte (Gen 12 1).

Die Ergebung und Zuversicht des Glaubens wird an Abraham als das Wesen der Religion hingestellt, der Ausdruck Glaube ist aber den älteren Erzählern noch fremd, er findet sich erst in einem secundären Abschnitt (Gen 15 6). Die Sache war so selbstverständlich, dass sie keines Namens bedurfte. Thatsächlich war Israels Glück gross. Es war ein Segen, d. h. seine Nachbarn wünschten sich sein Glück an (Gen 12 2). Aber noch grösser war das Glück der Dankbarkeit, mit dem es zu dem Schöpfer Israels aufblickte (Gen 32 11). Auch insofern war es ein Volk, das besonders wohnte und unter die Völker nicht gerechnet werden durfte (Num 23 9). Denn von religiösen Prätensionen war dabei noch keine Rede. Wie der vor Esau fliehende Jakob Nachts auf dem Felde den Jahve findet, so tröstet der Mal'ak die in der Wüste verirrte Sclavin am Brunnen von Lachai Roi.

§ 12. Gnade und Zorn.

Ein dogmatischer Vergeltungsglaube war dem alten Israel fremd, man dachte nicht daran, das göttliche Walten überall aus diesem Gesichtspunkt zu deuten. Jahve schaltete in vollster Freiheit, er war eben ein lebendiger Gott und kein todtes Gesetz. Natürlich erregte Frevel seinen Zorn, aber der Frevel, über den er zürnte, war oft unbekannt und die Ursache des Zornes brauchte auch keineswegs bei den Menschen zu liegen. In hohem Masse war die göttliche Stimmung überhaupt unerklärlich und unheimlichem Wechsel unterworfen. Im Allgemeinen war er Israels Freund und Vater, aber zuweilen war er auch gegen sein Volk gleichgültig. Lange Zeit konnte Israel seine Hülfe vermissen, dann war er gegen

alle Huldigungen und Hülferufe taub und sein Orakel und seine Propheten verweigerten jede Auskunft. Auch im Kriege musste man den Ausgang seinem Belieben anheimstellen (II Sam 10 12). Feindselig konnte er seinem Volke gegenübertreten. Den Saul, den von ihm erwählten König, schlug er mit Schwermuth und liess ihn und mit ihm Israel zuletzt den Philistern unterliegen. Die ältere Ueberlieferung weiss dafür keinen Grund. Jahve konnte sogar durch seine Propheten die Könige zu einem Kriege verlocken, um sie darin zu verderben (I Reg 22 II Reg 3 13). In trüber Zeit musste Israel geduldig warten, bis sein Geschrei zu Jahves Ohren drang und er seine Noth sah.

Was so von Israels Geschicken galt, galt in viel höherem Masse von denen der Einzelnen. Als der Gott Israels war er zunächst der Gott der Gesammtheit, den einzelnen Kreisen des Volkes und gar dem einzelnen Individuum stand er ferner. Früh führte freilich auch der Einzelne im Guten und Bösen seine Erlebnisse vielmehr auf ihn als auf andere Götter und Mächte zurück[1]. Wie das Volk im Ganzen so empfing auch der Einzelne den Erntesegen aus Jahves Hand. Er liess die Menschen einen Schatz finden (Gen 43 23) und den Jäger das Wild (Gen 27 20). Von ihm kam auch der Kindersegen. „Bin ich an Gottes Statt“ — fragt Jakob die Rahel (Gen 30 2)[2]. Er führte dem Manne das ihm bestimmte Weib zu (Gen 24 44),

---

[1] Vgl. die Namen Jonathan, Jozabad, womit Kinder als von Jahve geschenkte bezeichnet sind. Andere Namen stellen das Kind unter Jahves Schutz, so Joab, Joach, Abîja, Achîja (vgl. oben S. 30) und wohl auch Jojada῾. In dieselbe Reihe gehören Isba῾al, Meriba῾al, Beeljada῾ (oben S. 49), Eljada῾ u. s. w. Bei anderen Namen wie Jojaḳim ist die Beziehung auf den Träger, die Eltern, aber auch auf Israel möglich. Allgemeine d. h. national-religiöse Bedeutung haben Namen wie Joram = Jahve ist erhaben. Wellhausen hebt hervor, dass Frauennamen mit Jahve kaum vorkommen, was auf den männlichen Charakter der Jahvereligion hinweist. Uebrigens sind auch bei Männern die mit Jahve zusammengesetzten Namen in älterer Zeit selten. Von den Richtern heisst keiner nach Jahve und unter den Königen sind die einander gleichzeitigen Josafaṭ von Juda und Aḥazja von Israel die ersten. Die ältesten Personennamen mit Jahve sind (abgesehen von Josua) Joas, der Vater, und Jotham, der Sohn Gideons, und Mika (Jdc 17 f.). Dagegen ist das ιωβηλ. das LXX zu Jdc 9 26 ff. für עֶבֶד hat und das man als יוֹבַעַל (?) deuten wollte, Schreibfehler für ιωβηδ = עֶבֶד. Vgl. die LXX zu I Chr 2 37 f. 11 47 26 7 II Chr 23 1. Der Mann ist ja auch ein Kanaaniter. — Vgl. G. Buchanan-Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896. G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der Hebr. Eigennamen, Freiburg i. B. 1897. Nöldeke, ZDMG 1888, 480.

[2] Während der Jahvist die Rahel durch den Genuss von Alraunen fruchtbar werden lässt (Gen 30 14), führt der Elohist das auf ihr Gebet und die göttliche Erhörung zurück (v. 22). Vgl. Gen 25 21.

er vermittelte ihm die Gunst der Menschen (Gen 43 14) und gab ihm Gewalt über seine Feinde (I Sam 24 5). Er liess die Menschen aber auch plötzlich und vor der Zeit sterben, er schlug sie mit Geisteskrankheit (I Sam 16 14), er machte sie blind, taub und stumm (Ex 4 11). Er verfeindete sie unter einander (I Sam 26 19), er fügte es, dass bei einer Schlägerei einer den andern umbrachte (Ex 21 13), er brachte Unschuldige in gefährlichen Verdacht (Gen 42 28). Er fügte es auch, dass man in grosser Gefahr zu fest schlief (I Sam 26 12).

Die nationale Religion musste allem Privatcult, der nicht dem Jahve galt, Abbruch thun, je länger je mehr musste er als Schwächung des Gemeingefühls empfunden werden. Auch der Einzelne bat deshalb den Jahve in allen ausserordentlichen Lagen um Hülfe, so bei Unfruchtbarkeit des Leibes und bei schwerer Krankheit (II Sam 12 16ff.). Er that dem Jahve Gelübde (I Sam 1 11 21 II Sam 15 7) und bezahlte sie, er dankte ihm wie für den Erntesegen so für jeden anderweitigen Erweis seiner Gnade (Gen 24 26 52 47 31). Aber die Sache des Einzelnen wurde nicht mit der Zuversicht vor Jahve gebracht wie die des ganzen Volkes. Dazu war sie zu klein. Der Einzelne hoffte wohl auf Jahve, aber er vertraute nicht eigentlich auf ihn[1].

Vielmehr kam für den Einzelnen zuletzt alles darauf an, ob er bei Jahve in besonderer Gnade stand oder nicht. Jahve hatte seine Lieblinge, während er gegen Andere ein für alle Mal gleichgültig war, wenn er sie nicht gar mit seinem Zorne verfolgte. Seine Lieblinge waren natürlich die Stammväter Israels und die Männer, die er an die Spitze seines Volkes stellte. Den Mose kannte er mit Namen (Ex 33 12), den David hatte er erwählt (II Sam 6 21), den Salomo liebte er von seiner Jugend auf (II Sam 12 24 vgl. I Reg 10 9). Aber auch geringere Leute erfreuten sich zuweilen in besonderem Masse seiner Gunst. Von den Lieblingen Jahves hiess es, dass er mit ihnen sei, sie waren Gottgesegnete (Gen 24 31), die in allen Dingen Glück hatten (Gen 39 2 3).

Wer von Jahve vernachlässigt wurde, hatte sich in Demuth vor ihm und ohne Neid gegenüber dem Glücklicheren darein zu schicken (Gen 4 4ff.). Uebrigens mochte er darauf bedacht sein, die Lieblinge Jahves für sich zu gewinnen, dann strahlte von der Gunst, die sie bei Jahve hatten, vielleicht etwas auf ihn über. Laban wurde um Jakobs willen gesegnet, der Aegypter um Josephs willen. Auch

[1] I Sam 1 11: Wenn du wirklich mein Elend ansiehst und meiner gedenkst und deiner Magd nicht vergissest.

Davids Dienste werden dem Saul damit empfohlen, dass Gott mit ihm sei (I Sam 16 18 vgl. 18 14 28). Die Philister beneiden zuerst das Glück Isaaks, aber dann bemühen sie sich um seine Freundschaft (Gen 26 28). Soar bleibt um Lots willen erhalten (Gen 19 18ff.).

Als der väterliche Gott war Jahve in besonderem Masse Gegenstand der Furcht und des Vertrauens. Grund zur Hoffnung hatte deshalb auch der, dessen Vater bei ihm in Gnaden stand, wie umgekehrt der Sohn den Zorn mittragen musste, der auf dem Vater lastete. Ismael wurde wegen Abrahams zu einem grossen Volke (Gen 21 13 vgl. 26 24), Davids wegen traf die Strafe den Salomo nicht in eigener Person und blieb Juda seinen Nachkommen erhalten (I Reg 11 12f. 32ff.). Hierin ist zum Theil auch die Hochschätzung des väterlichen Segens begründet. Ferner konnten ausgezeichnete Gottesmänner durch ihre Intercession bei Jahve dem gewöhnlichen Sterblichen allerlei Lebensgüter auswirken. In dieser Art ist namentlich Elisa ein Patron aller seiner Verehrer, wie er umgekehrt über alle seine Verächter Verderben bringen konnte. Vgl. auch I Reg 17 20.

Aber auch die Lieblinge Jahves genossen nicht beständig seine Gunst, nicht immer gedachte er ihrer (Gen 30 22) und suchte sie heim (Gen 21 1). Ja er konnte ihnen aus völlig unbekannten Gründen seine Gunst plötzlich entziehen und ihnen für immer zum Feinde werden. Hierfür ist namentlich Davids Verhalten bei seiner Flucht vor Absalom charakteristisch. In dem unerwarteten Ausbruch der Empörung und ihrem anfänglichen Erfolg erblickte er den Zorn Jahves, der ihn vielleicht vernichten wollte. Er wagte es nicht, die Lade Jahves mit sich zu nehmen, weil er ihn dadurch noch mehr zu reizen fürchtete. Er wollte in völliger Unterwerfung hinnehmen, was Jahve über ihn beschloss (II Sam 15 25f.). Als Simei ihn in empörender Weise beschimpfte und verfluchte, liess er sich das ruhig gefallen. Denn auch aus den Worten Simeis klang ihm der Zorn Jahves entgegen, Jahve hatte es dem Simei befohlen, und er hoffte den Zorn dadurch zu versöhnen, dass er sich völlig unter ihn bückte (II Sam 16 10—12). Von einem Schuldgefühl ist hier bei David keine Spur zu entdecken. Freilich würden seine Gegner seinen Untergang als ein Gottesgericht beurtheilt haben und Simei meinte es schon zu sehen. Aber der Untergang des Einzelnen wurde durchaus nicht immer so aufgefasst, es kam auf die Umstände an.

Nur gegen Israel konnte Jahve nicht dauernd gleichgültig sein oder ihm zürnen, seinem Volke erwies er sich zuletzt immer wieder gnädig. Aber dem Einzelnen legte die Religion, eben als nationale, Entsagung auf. Er sollte im Ganzen aufgehen und an Israel genug

haben, Israels Glück sollte sein Glück sein. Deshalb sollte er auch getrost dem Tode entgegen gehen: „Meine Seele sterbe den Tod Jesuruns und mein Ende sei wie sein Ende“ (Num 23 10)! Ein Moabiter konnte nicht so sterben wie ein Israelit. Was waren Kamos und Moab gegen Jahve und Israel!

§ 13. Jahves Richten.

Nur in gewissen Grenzen wurde das göttliche Walten als *Vergeltung* verstanden und dabei wurde die Vergeltung nicht überall als eine richterliche gedacht, sie waltete auch weniger positiv als negativ. Furchtbar *rächte* Jahve jeden Angriff auf seine Majestät, mochte er in unberufener Berührung der heiligen Dinge, in Verletzung des Bannes, in Verächtlichmachung des Opfers oder in dem Frevel der Volkszählung bestehen. Aber gegenüber dem Angriff der Menschen auf ihn selbst war er einfach der Beleidigte und nicht der Richter. Als Angriff auf sich selbst rächte er es auch, wenn Fremde seine Diener antasteten, wie Abimelech den Abraham oder Pharao Israel. Für Beleidigung der Gottheit gab es keine Sühne (I Sam 2 25 3 14) und der von ihr Gestrafte fügte sich in demüthiger Resignation: „Er ist Jahve, er thue, was ihm gefällt“ (I Sam 3 18)! Aber davon ist nicht die Rede, dass er den Dienst seiner Verehrer belohne, von einer Vergeltung der Frömmigkeit im engeren Sinne weiss das alte Israel nichts. Die Huldigungen und Gaben seiner Diener liess Jahve sich gnädig gefallen. Sie dienten wohl dazu, seine augenblickliche Stimmung zu beeinflussen, aber auf seine Gesinnung gegen die Menschen konnte man nicht einwirken und brauchte es auch nicht. Etwas Anderes war es schon, wenn er die Wohlthat erwiderte, die Fremde seinem Volke anthaten (Ex 1 20).

Richter war Jahve über den *Streit der Menschen*, er trat der Gewaltthat entgegen. Aber wie alle Welt, so kannten auch die alten Israeliten den Glauben, dass das Unrecht als solches zum Unheil ausschlage. Es erschien auch ihnen als eine Verletzung der *Natur der Dinge*, die sich selbst rächte. Frevel und Unheil erblickten sie in so engem Zusammenhange, dass sie das Unheil nur als eine andere Form des Frevels betrachteten. חֲמָסִי עָלֶיךָ, sagt Sara zu Abraham (Gen 16 5). „Da steckst du in deiner Bosheit“, höhnt Simei den David auf seiner Flucht vor Absalom (II Sam 16 8). Die Natur leidet unter der Sünde der Menschen. Bei Hosea verwelkt das Land unter ihr, das Wild des Feldes, Vögel und Fische kommen von ihr um (Hos 4 3). Aber die Natur erscheint auch als die Rächerin der Sünde. Das Ackerland sperrt gegen Kain sein Maul

auf, um das Blut Abels von ihm zu fordern (Gen 4 $_{11}$)[1]. Anderswo setzt die Gottheit den Causalzusammenhang von Frevel und Unglück nur in Wirksamkeit: Jahve brachte die Bosheit Abimelechs und der Sichemiten auf ihren Kopf zurück (Jdc 9 $_{57}$). Vergiebt Jahve die Sünde, so entfernt er sie aus dem Causalzusammenhang, in dem sie die Strafe nach sich zieht (הֶעֱבִיר II Sam 12 $_{13}$, נָשָׂא Ex 23 $_{21}$ I Sam 25 $_{28}$).

Indessen offenbarte sich das Richten Jahves in dem Streit der Völker, Stämme und Geschlechter. Bei Abschluss von Verträgen rief jeder Theil die Rache seines Gottes auf sich herab für den Fall, dass er nicht Wort halten würde (Gen 31 $_{53}$). Aber was zwischen den Völkern Recht war, bestimmten nicht nur Verträge, auch über und neben den Verträgen gab es Recht. Jeder Krieg war entweder gerecht oder ungerecht und das entschied der Ausgang. Der unterlegene Theil war im Unrecht gewesen. „Jahve ist im Recht und ich und mein Volk sind im Unrecht“ — sagt Pharao, als er dem Jahve unterliegt (Ex 9 $_{27}$ 10 $_{16}$). Indessen hatte diese Betrachtungsweise eine Grenze. Israels Sieg über seine Feinde bedeutete den Sieg des Rechts, aber man redete nicht viel davon; dass Jahve Israel half, war am Ende doch selbstverständlich. Noch weniger wurde aber Israels Niederlage diesem Gesichtspunkt unterstellt. Es war schon etwas Anderes, wenn man den Untergang von Simeon und Levi aus dem frevelhaften Kriegszug, den sie unternommen hatten, oder eine Hungersnoth aus Sauls Frevel gegen Gibeon erklärte.

Aber als das Oberhaupt seines Volkes wachte Jahve auch innerhalb Israels über dem Recht. Er schritt gegen die ein, die die öffentliche Ordnung in Israel antasteten, er forderte unnachsichtliche Rache für den Mord, von seinem Altar sollte man den Mörder reissen (Ex 21 $_{14}$). Sterben musste wer dem Könige fluchte. Als der höchste Richter Israels wachte Jahve auch über der Unparteilichkeit der menschlichen Justiz (vgl. § 19). Auch in Israel war er der Garant der Verträge, die die Einzelnen verbanden, und der Satzungen des Rechts und der Billigkeit, die, wenn auch ungeschrieben, die Menschen gegen einander verpflichteten. Auch hier heisst es: „Jahve ist zwischen mir und dir“ (I Sam 20 $_{42}$) und „Jahve richte zwischen mir und dir“ (Gen 16 $_{5}$ I Sam 24 $_{13}$ff.)! Das Blut Josephs wird von seinen Brüdern gefordert (Gen 42 $_{21}$f.).

---

[1] Später heisst es, dass das heilige Land das gottlose Volk ausspeit (Lev 18 $_{27}$ $_{28}$).

Jahve trat auch da ins Mittel, wo bei der Polygamie ein Weib vor dem andern bevorzugt wurde. Rahel schlägt er mit Unfruchtbarkeit, wogegen er die Lea mit Kindern segnet (vgl. auch I Sam 1 2). Laban stellt seine Töchter unter Jahves Schutz, da er selbst nicht mehr für sie eintreten kann (Gen 31 49 f.). Jahve tödtet den Onan, weil er sich der Pflicht der Schwagerehe entzieht. Vor allem war er der Patron der Wittwen und Waisen und Verstossenen (Gen 16 21 Ex 22 20—26)[1]. Er belohnte auch die gute That. Dem Abraham verheisst er für seine Gastlichkeit einen Sohn und aus demselben Grunde rettet er Lot aus Sodom. Dem David vergilt er es, dass er Sauls Leben schonte. Vgl. auch נָתַן שְׂכָרִי Gen 30 18.

Jahve richtete dadurch, dass er es bei irgend einer Gelegenheit dem einen Theil besonders schlecht oder dem anderen besonders gut ergehen liess. In beiden Fällen war der Unterdrückte oft mit wenig zufrieden. דָּנַנִּי אלהים heisst es schon in einem Falle wie Gen 30 6. Vielmehr war aber der Untergang des Beleidigers die Rechtfertigung des Beleidigten. Als David die Nachricht vom Tode Nabals erhält, ruft er triumphirend aus: „Gepriesen sei Jahve, der die mir angethane Schmach von der Hand Nabals forderte und seinen Diener vor Bösem hehütete und die Bosheit Nabals auf seinen Kopf zurückfallen liess“ (I Sam 25 39). „Frohe Botschaft empfange mein Herr, der König, denn Jahve hat dir heute Recht verschafft gegen alle, die gegen dich aufstanden!“ — so meldet der äthiopische Sclave dem David die Niederlage und den Tod Absaloms (II Sam 18 31).

Höchst lehrreich für die Art, in der das Richten Jahves ursprünglich gedacht wurde, ist die Erzählung II Sam 21. Saul hatte das Blut der Gibeoniten unrechtmässig vergossen, da trat Jahve für sie ein, aber nicht sofort, sondern erst nach langer Zeit. Unter Davids Regierung sucht er Israel mit einer Hungersnoth heim und sein Orakel erklärt das Unheil aus der Blutschuld Sauls. Aber Jahve tritt hier nicht als Strafrichter auf, denn mit der Hungersnoth straft er nicht das begangene Unrecht, er übt damit nur einen Druck auf Israel aus, damit Israel den Gibeoniten die schuldige Sühne gewähre. Das von Saul begangene Unrecht fällt natürlich Gesammt-Israel zur Last, aber die Sühne ist die Blutrache, sieben Nachkommen Sauls

---

[1] Es heisst auch von den Leuten von Sodom, dass sie חַטָּאִים לַיהוה waren. Auch Sodom und Gomorrha gegenüber war Jahve der Landesgott. Allerdings sagt noch Amos מַהְפֵּכַת אֱלֹהִים (Am 4 11). Ursprünglich hatten die Israeliten die Zerstörung dieser Städte natürlich nicht dem Jahve beigelegt. Die Sage war gewiss schon vorisraelitisch.

müssen sterben. Nicht Jahve fordert ihr Leben, die Gibeoniten fordern es und als die Gibeoniten befriedigt sind, ist Jahve versöhnt. Die Gibeoniten hängen die Sieben vor dem Altare Jahves auf, damit bekennen sie, dass sie ihm die Befriedigung ihrer Rache verdanken. Es geschieht in Gibeon, weil natürlich der Jahve von Gibeon sich Gibeons angenommen hat. Man muss freilich in Betracht ziehen, dass die Gibeoniten von Haus aus Kanaaniter waren.

Wie der menschliche König so half Jahve dem Schwachen gegenüber dem Starken zum Recht. Er nahm sich des Schwachen aber auch da an, wo er sich gegen den Stärkeren vergangen hatte und nun eine ungerechte Rache fürchten musste. Seine Thora bewog dann den Beleidigten sich mit billiger Sühne zu begnügen[1].

Die Schuld des Frevlers wird erst durch seinen Untergang evident, der ihn eben zum Frevler stempelt. Dass der Krieg, in dem Simeon und Levi vernichtet wurden, ein ungerechter war, lehrt ihre Niederlage. Die Blutschuld Sauls gegen Gibeon kommt erst nach dem Sturze seines Hauses zum Bewusstsein[2]. Mit Abscheu lehnt man noch von hinten nach jede Gemeinschaft mit den Gerichteten ab, mit Kopfschütteln, Händeklatschen, Pfeifen, Zischen und Fluchen passirt man an ihrer Stätte: meine Seele komme nicht in ihren Rath und meine Ehre wohne nicht in ihrer Gemeinde (Gen 49 6)! Der Untergang des Einzelnen bedeutete freilich nicht immer ein Gottesgericht, aber der Untergang von Völkern und Stämmen war nur so zu begreifen. Die Katastrophen der Geschichte wollten aus menschlicher Schuld verstanden sein und erschienen deshalb als die wichtigsten Erkenntnissquellen der Religion (Jer 22 8).

Dass man dem göttlichen Gericht Beifall rief, war keineswegs nur Ausdruck feiger Furcht, die, wie Hiobs Freunde, es mit dem Stärkeren halten wollte. Es war die Anerkenntniss des göttlichen Willens, den man nun neu erkannt hatte und der sonst schwer zu erkennen war. Jahve richtete nach keinem bekannten Codex, die Forderungen, die er an die Menschen stellte, ergaben sich vielfach erst von hinten nach aus der Art, in der er auf ihr Verhalten reagirte. Bis dahin war man vielfach darüber im Dunkeln. Man konnte sich die schwerste Schuld zuziehen, ohne es auch nur zu

---

[1] I Sam 2 25: Wenn ein Mensch sich gegen einen Menschen vergeht, so tritt Gott als Schiedsmann für ihn ein. Wenn er sich aber gegen Jahve vergeht, wer will sich dann zum Schiedsmann für ihn aufwerfen!

[2] Was den Söhnen Elis vorgeworfen wird (I Sam 2 12—17, dagegen ist v. 22b unächt), war nach antiker Vorstellung von Gewicht, ist aber doch erst nachträglich hervorgesucht. Viel Böses liess sich dem Hause Elis nicht nachsagen.

ahnen. Sünde (חַטָּאת) ist das gottwidrige Handeln, ganz abgesehen davon, ob man sich dieser Qualität des Handelns bewusst ist oder nicht[1]. Sünder wird man nicht sowohl durch die Absicht des Thuns als durch seine objektive Wirkung. „Ich habe gesündigt, weil ich nicht wusste, dass du mir gegenüberstandest auf dem Wege“ (Num 22 34). Jonathan war dem Tode verfallen, obwohl er von dem Schwur, durch den Saul das Volk zur Enthaltung von Nahrung verpflichtet hatte, nichts gehört hatte (I Sam 14 43 ff.). Isaak hätte durch sein alsches Vorgeben, dass Rebekka seine Schwester sei, leicht schwere Schuld über das Volk von Gerar bringen können (Gen 26 10), wie sein Vater über Pharao und Abimelech. Abimelech meint, er sei צַדִּיק, weil er mit unschuldigem Herzen und reinen Händen gehandelt habe. Jahve hat auch Rücksicht darauf genommen und ihn vor Sünde bewahrt, indem er dazwischen trat. Aber Jahve hätte das auch unterlassen können und dann wäre es gleichwohl um Abimelech geschehen gewesen (Gen 20 4 ff. vgl. I Sam 25 32 ff.).

Jahve verhärtet den Pharao in seiner Sünde, um um so glänzender über ihn zu triumphiren. Aber dies Moment der Selbstverherrlichung fällt wesentlich dahin, wenn er einen einzelnen Menschen schuldig haben will. Die Söhne Elis wollte er tödten, darum hörten sie auf ihren Vater nicht (I Sam 2 25). Den David reizt er einmal zur Sünde, um ihn strafen zu können (II Sam 24 1). Hier mischt sich sein absolut irrationaler Wille in das Urtheil ein, in Davids Fall ist der Zorn Jahves vor der Sünde da und sogar ihre Ursache. So umgiebt die Menschen überall die Gefahr der Sünde, es ist Jahves Gnade, wenn er ihnen Weisung giebt, nach der handelnd sie dem Verderben entgehen können.

Die Erkenntniss des göttlichen Willens war die einzige Gotteserkenntniss, nach der Israel trachtete, aber es trachtete mit um so grösserem Ernst nach ihr. Göttliche Weisheit war es, das Rechte zu

---

[1] חָטָא wird vom Pfeil gesagt, der das Ziel verfehlt (Jdc 20 16). Vergleiche auch I Sam 26 21: חָטָאתִי . . . הִסְכַּלְתִּי וָאֶשְׁגֶּה הַרְבֵּה מְאֹד. Sünder kann man sogar durch Umstände werden, die erst später eintreten. Bathseba und Salomo werden חַטָּאִים, wenn Adonia König wird, sofern sie früher nach der Krone getrachtet haben (I Reg 1 21). חָטָא ist der häufigste und einer der ältesten Ausdrücke für sündigen. Synonym ist שָׁגָה, stärker ist עָוֹן (Verkehrtheit), das ziemlich früh in religiösem Sinne vorkommt. Dagegen findet sich פֶּשַׁע (Untreue, Abfall) in der vorprophetischen Literatur so nicht. Dasselbe gilt von den Ausdrücken בָּגַד, מָרַד, מָרָה, סוּר etc. Auch רָעָה ist in religiösem Sinne nicht alt. Das später so gewöhnliche רָשָׁע kommt früh nur in forensem Sinne vor. Nach ihren Folgen heisst die Sünde Unheil, אָוֶן, שָׁוְא, בְּלִיַּעַל (Nichtsnutzigkeit), letzteres ist alt. Vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie[5] S. 523 ff.

wissen und zu thun, das Gegentheil war *Thorheit* (נְבָלָה). Aber diese Thorheit ist zugleich Ruchlosigkeit, schon deshalb, weil sie immerhin auf Gottlosigkeit beruht und die Schuld des Einzelnen auch für die Gemeinschaft, in der er steht, verderblich wird (Jos 7 15). Im Gedanken an Jahve und Israel sollte jeder Israelit immerfort vor seine Füsse sehen. Deshalb ist der נָבָל (II Sam 3 33) Gegenstand allgemeinen Abscheues und Zornes. Nur zu dem Auserwählten heisst es: Thue alles was in deinem Herzen ist, denn Jahve ist mit dir (II Sam 7 3)! In allen Dingen muss sich der Mensch bemühen, den göttlichen Willen zu erfahren, erfahren kann ihn aber Niemand, dem es nicht mit seiner Erfüllung Ernst ist. דַּעַת אלהים (Hos 4 1 6 6), דעת יהוה (Jes 11 2 Jer 22 16), auch schlechtweg הַדַּעַת (Hos 4 6) heisst die Gotteserkenntniss. Aber יָדַע bedeutet auch sich um etwas kümmern: die Söhne Elis waren Bösewichter (בְּנֵי בְלִיַּעַל), sie kümmerten sich (לֹא יָדְעוּ) weder um Jahve noch um die Gebühr, die die Priester vom Volke beanspruchen durften (I Sam 2 12).

Sofern man aber überhaupt von einem göttlichen Urtheil redete, war es doch das *Gewissen* der Menschen, das dem göttlichen Urtheil seinen Sinn gab. Lange konnte man die Sünde übersehen, aber von hinten nach empfand man sie um so tiefer.

Verantwortlich ist ferner für die That des Einzelnen die *Gesammtheit*, namentlich gilt das von den Sünden der Könige. Mit einer Hungersnoth büsst Israel Sauls Blutthat und Ahabs Baaldienst (II Sam 21 I Reg 17—18), mit einer Pest die Volkszählung Davids (II Sam 24)[1]. Aber auch wegen Akans Diebstahl erleidet Israel eine Niederlage (Jos 7). Dem Saul antwortet Jahve nicht, weil Jonathan Honig gegessen hat. Man musste froh sein, wenn Jahve sich damit begnügte, auf die Gesammtheit einen Druck auszuüben, damit sie durch Bestrafung des Sünders sich reinige. Man richtete den Sünder nicht sowohl deshalb hin, damit er die verdiente Strafe leide, als vielmehr, damit das Böse aus Israels Mitte getilgt werde. Die Zeugen warfen die ersten Steine auf ihn — damit übernahmen sie die Verantwortung für etwa unschuldig vergossenes Blut — dann aber warf Jedermann seinen Stein auf ihn, damit das Volk in seiner Gesammtheit der Schuld ledig würde[2].

Es galt als selbstverständlich, dass die Kinder die *Sünden des Vaters* mit ihm oder an seiner Stelle büssten, dass der gegen ihn geschleuderte Fluch sie bis in ferne Generationen traf (II Sam 3 28 29).

---

[1] Die spätere Denkweise lehnte das ab (Num 16 22).

[2] Ursprünglich sollte damit freilich nur die Blutrache unmöglich gemacht werden.

Als ihm angehörig konnten sie nicht frei ausgehen. Das Schicksal Kanaans hatte der Vater Kanaans über es gebracht. Auch das menschliche Gericht brachte in schweren Fällen die Kinder mit dem Vater zum Tode (II Kön 9 26 Jos 7 24) und die Blutschuld war natürlich auch Erbschuld.

Jahve richtete nicht immerfort und vergalt überhaupt nicht jede Sünde und Frevelthat. Vieles übersah er, auf anderes wurde er erst von hinten nach aufmerksam. Plötzlich will er den Mose tödten, weil er unbeschnitten ist (Ex 4 24f.). „Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden“ — sagen die Brüder Josephs (Gen 44 16). Die Gottesmänner können die Menschen bei ihm verklagen (I Reg 17 18). Vor allem ist der Beleidigte darauf bedacht, die Aufmerksamkeit Gottes auf die Beleidigung zu lenken. „Jahve sehe auf Euch und richte“ (Ex 5 21)! Diesen Inhalt hatte oft der Fluch (I Reg 8 32). Man verfluchte auch den unbekannten Dieb (Jdc 17 2 Lev 5 1 Zach 5 1ff. Prv 29 24) und ein solcher Fluch war wie der Fluch überhaupt gefürchtet. Der Priestercodex hat noch die מִנְחָה מַזְכֶּרֶת עָוֹן (Num 5 15ff.). Dem Beleidiger lag deshalb daran, dass der Beleidigte nach geleisteter Sühne über ihn einen Segen sprach (II Sam 21 3 Ex 12 32). „Gesegnet sei mein Sohn von Jahve!“ — sagt die Mutter Michas, als er ihr das Geld zurückgiebt, in Aufhebung des früher gesprochenen Fluchs. Abraham muss für Abimelech beten, da wird er mit seinem Hause wieder gesund (Gen 20 7 17). Vor allem war natürlich der Fluch wirksam, den Israel in seiner Gesammtheit gegen einzelne Volksglieder oder Volkstheile aussprach (Jdc 5 23 Neh 5 13)[1]. Der Beleidigte sollte sich aber auch nicht selbst rächen, sondern auf das Richten Gottes warten. Selbsthülfe brachte ihn leicht in Schuld und war am Ende gottlos (I Sam 25 26 31 33f. 39 26 9ff. 23).

Trotz aller dieser Einschränkungen war der Glaube an Jahves Vergeltung und Richten sehr lebendig. Wenn Jahve aber sein Volk strafte, dann musste er zuletzt die Schuld immer wieder vergeben, indem er die Strafe aufhob. Ein Sünden- und Schuldbewusstsein, das immerfort das Vertrauen auf die göttliche Gnade bedroht hätte, war dem alten Israel fremd. Sobald Jahve die Strafe aufgehoben hatte, war die Schuld vergeben und dann lag nichts mehr zwischen ihm und seinem Volke: וַיֵּעָתֵר אֱלֹהִים לָאָרֶץ אַחֲרֵי־כֵן (II Sam 21 14).

---

[1] Bei der Einführung des Gesetzes in Kanaan legt Israel den Fluch auf seine Uebertreter, um damit die Austilgung der Sünder zu bewirken, die sonst Unheil über das Volk bringen (Dt 27 Jos 8).

§ 14. Jahves lebendiges Walten.

Allwaltend war Jahve, Israel sah sein Walten überall, wo es interessirt war. Ob er auch im Himmel wohnte, einen Himmel, der als solcher von der Erde geschieden gewesen wäre, kannte das alte Israel nicht. Den hat, freilich ohne es zu wollen, erst die prophetische Predigt geschaffen, indem sie das Band zwischen Gott und Volk zerschnitt. Bei allem Ausserordentlichen musste man an Jahve denken. Er gebot über Sonne, Mond und Sterne (Jos 10 12ff. Jdc 5 20), er liess die Winde wehen (Ex 14 21), er liess es donnern, blitzen und regnen und verschloss den Himmel, wenn es ihm beliebte (I Reg 17 18). Uralte Bäume hatte er gepflanzt (Num 24 6). Am Ende hatte er auch die Sonne am Himmel wie die Erde und alles, was auf ihr war, gemacht (Gen 2 4ff. I Reg 8 12 LXX).

Aus allem Geschehen konnte man seine Stimmung und dann oft auch seine Forderung und Weisung erkennen. Seine Nähe konnte ebenso wohl seinen Zorn wie seine Gnade bedeuten. Auch wo die Pest wüthete, ging er durch Israels Mitte (Am 5 17 vgl. Ex 11 4). Er rief die Hungersnoth herbei (II Reg 8 1) und vor seinem Zorn verschmachtete alle Creatur (Am 1 2). In allen grossen Katastrophen erkannte man seinen Finger (Ex 8 15), es war da unmöglich, an Zufall (I Sam 6 9) zu glauben. Dann war es eine bange Frage, ob und was er etwa fordere.

Weisung ertheilte Jahve auch den Einzelnen durch ihre Erlebnisse. Wem er in einer Sache besonderes Gelingen gegeben hatte, dessen Wunsch wagte man hierbei nicht zuwider zu sein. Jahve hatte geredet (Gen 24 50f.), denn er redete auch da durch sein Walten (I Sam 24 5). Seine Fügung in den Geschicken Josephs und seiner Brüder stimmt den Joseph zu hochherziger Verzeihung (Gen 45 5—8 50 20). Er eröffnete oft ungefragt durch Vorzeichen den Blick in die Zukunft (Gen 25 22), aber er liess sich auch herbei, durch erbetene Zeichen die Menschen zu berathen. So zeigte er dem Knechte Abrahams die Rebekka (Gen 24 12ff.) und ermuthigte er den Jonathan und seinen Waffenträger zu ihrem kühnen Handstreich (I Sam 14 1ff.). Natürlich galt das alles vielmehr noch für Israel, da waren die Propheten die Dolmetsche der Sprache, die er durch sein Walten redete.

Nicht zum wenigsten waltete er aber auch in den Menschen. Alle menschliche Kunstfertigkeit und Weisheit stammte von ihm. Er hatte den Landmann wie den Künstler unterwiesen, ein Gottesgeist war in dem traumdeutenden Joseph wie in den Propheten und Sehern (Gen 41 38). Jahve war deshalb auch das Mass alles mensch-

lichen Könnens. Nimrod war ein gewaltiger Jäger vor Jahve, d. h. Jahve selbst musste ihn als solchen anerkennen. Wo ein Mensch in einem wichtigen Augenblick entscheidend handelte, da war er durch einen Geist von Jahve bestimmt. Er legte רוח in ihn und da handelte er so und nicht anders (II Reg 19 7 7 6). Durch einen Traum, den er dem Pharao sendet, greift er in das Geschick Aegyptens und aller Welt ein[1]. Der Wittwe von Ṣarpath befiehlt er den Elia zu unterhalten. Von ihm war es auch gefügt, dass Simson ein philistäisches Weib liebte (Jdc 14 4)[2].

Auf Israel war Jahves Interesse beschränkt, darum waltete er zumeist nur hier. Seine Macht reichte freilich über Israels Gebiet hinaus, wenn das auch Zweifeln begegnete (Mal 1 5 Ps 42 43). Er war kein einfacher Landesgott, er war von auswärts gekommen. Inmitten seines Volkes war er in Aegypten gewesen und hatte dort seine Macht bewiesen. Er hatte Israel durchs rothe Meer geführt und war vor ihm her durch die Wüste gezogen. Er gab aber auch den Damascenern Sieg über Israel (II Reg 5 1) und machte den Hazael zum Könige von Damaskus (II Reg 8 7ff.), wie er früher dem Salomo in Hadad von Edom und Rezon von Damaskus Gegner aufgestellt hatte (I Reg 11 14ff. 23ff.). Sofern er in Kanaan wohnte, wird es freilich als etwas Ausserordentliches hervorgehoben, dass er mit Jakob nach Aegypten ging (Gen 46 4). Es heisst, dass er seinen Malʾak sandte, um Israel aus Aegypten zu befreien (Num 20 16, vgl. Gen 31 11 13) und den Knecht Abrahams nach der Stadt Nahors zu geleiten (Gen 24 7). Aber auch Absalom kann in Gesur dem Jahve ein Gelübde thun, damit er ihn wieder in die Heimath bringe (II Sam 15 8). Im Allgemeinen war Jahve aber nur in Kanaan zu finden. Aus dem Erbtheil Jahves vertrieben muss man fremden Göttern dienen (I Sam 26 19). Im Lande Moab kann auch der Zorn des Kamos für Israel gefährlich werden (II Reg 3 27). Denn das war freilich selbstverständlich, dass es neben Jahve auch andere Götter gebe. Wie Israel ihn zum Gott hatte, so Moab den Kamos. „Solltest du nicht das besitzen, was Kamos, dein Gott, dir zum Besitz gab? was aber Jahve, unser Gott, einnahm, das wollen wir besitzen“ (Jdc 11 24). Jahve war eben der Gott Israels, „Gott der Hebräer“ wird er im Exodus öfter genannt. In Israels Siegen be-

[1] Freilich thut er das im Grunde nur um Israels willen. — Bileam muss Israels Glück weissagen und es durch seinen Segen auch schaffen. Deshalb wird er zum Propheten Jahves und nennt er ihn geradezu seinen Gott (Num 22 18).

[2] Fügung heisst סִבָּה I Reg 12 15; vgl. הֵסֵב אֶת־לֵב פ׳ I Reg 18 37. Als Verbum ist merkwürdig dafür צִוָּה gesagt II Sam 17 14; vgl. sonst I Reg 17 4 9.

wies er sich stärker als alle anderen Götter (Ex 18 11) und, soweit es Israel bedurfte, war er auch der Herr der Welt. Deshalb konnte Israel ihn schlechtweg האלהים nennen[1]. Darüber hinaus brauchte man nicht zu denken.

Aber auch in Israel waltete nicht nur Jahve. Der Entsagung, die die nationale Religion von den Einzelnen eigentlich forderte, war das ganze Volk eben doch nicht fähig. Das war auch ein Grund dafür, dass Privatculte und allerlei Zauberei und Wahrsagerei in Israel ihre Rolle spielten. Auch Todtencult kam noch lange vor und Todtenbefragung wurde häufig betrieben. Nach diesen Dingen, die eigentlich der Privatreligion angehörten, griff man aber auch in öffentlicher Noth, wenn Jahve sich einmal vermissen liess. Dann befragte man auch für Israel die Wahrsager und die Todtenbeschwörer. Die Therafim fanden sich sogar in den Heiligthümern Jahves. Jahve selbst duldete bis auf einen gewissen Grad andere Götter[2] neben sich und er konnte das, weil er in den grossen nationalen Angelegenheiten doch immer wieder als der Gott Israels anerkannt wurde. Er war Herr im Hause und begnügte sich damit, diesen und jenen Winkel überliess er anderen Mächten. Natürlich konnten auch Mythen, die die Jahvereligion nichts angingen, in der Sage ihren Platz finden, für die sie freilich wenig bedeuteten[3].

Wie weit man von correctem Monotheismus war, lehrt auch der Grad, in dem man an die Macht von Segen und Fluch glaubte. Das bedeutete, dass der Einzelne (oder auch ein Geschlecht und Stamm, event. das ganze Volk) seine besondere Beziehung zu Jahve oder einem anderen übermenschlichen Wesen zu Gunsten seiner Freunde und zum Schaden seiner Feinde aufbieten könne. Der seine Kinder segnende oder verfluchende Vater ist aber selbst in gewissem Grade als eine Schicksalsmacht gedacht, der Ahnenkult

---

[1] Umgekehrt scheint gelegentlich auch יהוה für אלהים gesagt zu sein (Gen 4 26 10 9).

[2] Sie waren ihm freilich untergeordnet, aber sie waren doch gleichen Wesens (בְּנֵי אֱלֹהִים Gen 6 2) und hatten eine gewisse Selbständigkeit, wenngleich sie auch als die Rathsversammlung Gottes gedacht wurden (Gen 3 22 11 7 1 26). Auch die Engel heissen אֱלֹהִים, nicht nur sofern sie übermenschlicher Natur, sondern vielmehr, sofern sie z. Th. auch degradirte Götter sind (vgl. Gen 35 7 mit 28 12).

[3] Vgl. Gen 6 2ff. und dazu Reland, Palästina S. 323, W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 446. Anderer Art ist Gen 32 25ff.; vgl. dazu Studer, JbfpTh 1875, 536ff. Die Jephthasage ist eine merkwürdige Umdeutung eines Mythus der kanaanitischen Naturreligion (vgl. Bleek, Einleitung[4] S. 195).

ist dabei wohl im Spiel[1]. Freilich hat er auch dem Sohne seine Religion und seinen Gott mitgetheilt und auch deshalb erscheint es natürlich, dass er die Gottheit im Guten wie im Bösen ihm gegenüber zu bestimmen weiss. Wenn Noa und Jakob in Segen und Fluch ihren Söhnen ihre Geschicke zutheilen, so motiviren sie das aus dem verschiedenen Verhalten der Kinder, aber Isaak will nach Willkür segnen und sich dabei durch ein Wildpret und die Liebkosungen Esaus in die beste Stimmung gegen ihn versetzen. Denn auf das eine feierliche Wort kommt alles an, einmal gesprochen gehört es dem Sprecher nicht mehr, sondern thut unwiderruflich seine Wirkung. Darauf beruht die Möglichkeit von Jakobs Betrug und die Spannung dieser Erzählung wie der von Bileam. Bileam hätte auch fluchen können und furchtbar stand noch den Späteren diese Möglichkeit vor Augen (Mi 6 5 Neh 13 2). Freilich sagt Bileam: „Wie könnte ich dem fluchen, den Gott nicht verflucht hat" (Num 23 8) und schon im Segen Isaaks heisst es: „Verflucht sollen sein, die dich verfluchen"[2] d. h. jeder gegen Israel gesprochene Fluch soll auf den Fluchenden zurückfallen (Gen 27 29). Aber die Furcht vor dem Fluch bestand darum doch, vor Allem für die Einzelnen. Irgend eine übermenschliche Macht wusste am Ende Jeder in Bewegung zu setzen. Deshalb wird der Fluch gegen Eltern und Obrigkeit so streng bestraft. Jakob erzwingt sich den Segen des von Jahve verschiedenen Gottes, mit dem er gekämpft hat, mag es nun der Gott Esaus oder Kanaans sein (Gen 32 27 ff.)[3]. Vielerlei Segen ruhte auf Israel, auch der Noas und Bileams.

Die Lebendigkeit des Gottesglaubens äusserte sich auch darin, dass die stärkste Vermenschlichung Jahves keinen Anstoss erregte. In der Patriarchenzeit verkehrt er mit seinen Lieblingen wie ein Mensch. Bei Abraham und Lot kehrt er als Gast ein und isst mit ihnen. Er kommt hier freilich mit zwei Begleitern, mit denen er in der Erzählung eigenthümlich verschwimmt. Im Garten von Eden hat er eine Wohnung, bei der er Abends lustwandelt. Höchst menschlich sind seine Affecte vorgestellt, er ergrimmt aufs Aeusserste

---

[1] Gen 48 17 ff. ist der segnende Volksvater zu dem bloss weissagenden geworden; vgl. auch Gen 49 1 mit v. 4 7.

[2] Es wird hinzugefügt: „und gesegnet sollen sein, die dich segnen." Das Verhalten der Völker gegen Israel in Fluch und Segen soll nicht Israels, wohl aber ihr eigenes Schicksal bestimmen. Aber auf dem ersteren der beiden Sätze liegt der Nachdruck und deshalb erscheinen die Stellen Gen 12 3 Num 24 9 als secundär im Vergleich mit Gen 27 29.

[3] Einen Fluch bedeutet überall der Schwur. Merkwürdig setzt das Volk seinen Schwur dem Sauls entgegen, um ihn zu entkräften (I Sam 14 44 45).

und wird wieder umgestimmt, er thut etwas und bereut es wieder, weil er den Erfolg nicht voraussah. Seine Allwissenheit (Gen 18 13) und Allweisheit wurden durchaus nicht abstract gedacht. Er wollte dem Manne eine Hülfe schaffen und schuf zu dem Zweck die Thierwelt, aber der Versuch misslang. Erst als er eine Rippe vom Manne nahm und daraus das Weib machte, war das Gesuchte gefunden. Das bedeutete nicht, dass die göttliche Weisheit ihre Grenzen hätte, vielmehr machte man sich so ihre Grösse vorstellig. Jahve weiss nicht, dass der Mensch von der verbotenen Frucht gegessen hat, er erschliesst es aber und eine Untersuchung führt ihn sofort zum Ziel. Ebenso weiss er nicht, wie es mit dem Thurm in Babel und mit der Sünde der Sodomiten steht, er muss beide Male hingehen, um sich von dem Thatbestand zu überzeugen. Gelegentlich erscheint der Allmächtige um den Besitz seiner Allmacht besorgt. Durch den Genuss vom Baum der Erkenntniss ist der Mensch zu seinem Nebenbuhler in der Weltherrschaft geworden und der Thurmbau in Babel lehrt ihn, dass die vereinte Macht der Menschen ihm gefährlich werden könnte. Aber allmächtig erschien er so erst recht. Mit einer correcten Dogmatik war das alles freilich unvereinbar, aber die Lebendigkeit des Glaubens bedurfte keiner Dogmatik und ertrug auch keine.

Israel meinte ein eigenartiges und in seiner kleinen Welt einzigartiges Volk zu sein. Dies Volk wird besonders wohnen und unter die Völker wird es nicht gerechnet werden, weissagte von ihm Bileam. Aber principiell war Israels Religion bis dahin nicht verschieden von der Religion anderer Völker und Israel selbst hielt sie auch nicht dafür. Jahve sollte mehr und besser sein als Kamos und Israel auch besser als Moab, aber ihrem Wesen nach waren Jahve und Israel und Kamos und Moab gleichartig[1] und galten auch dafür.

[1] Zur Illustration der grossen materiellen und formellen Aehnlichkeit zwischen der Religion Israels und der Moabs (vermuthlich auch der Edoms und Ammons) mögen folgende Sätze der Mesa-Inschrift dienen, die in der That im A. T. stehen könnten, wenn statt Moabs und des Moabitergottes Israel und Jahve genannt wären:

„Ich habe hergerichtet dem Kamos diese Bama für die Rettung (= den Sieg) des Mesa, denn er rettete mich von allen den Königen und liess mich meine Lust sehen an allen meinen Feinden. Omri war König über Israel und er bedrückte Moab lange Zeit, denn es zürnte Kamos auf sein Land. Und auf ihn folgte sein Sohn und auch der sprach: ich will Moab bedrücken, aber ich sah meine Lust an ihm und an seinem Hause und Israel ging auf ewig unter. Und Omri nahm ein das ganze Land Medeba und es (Israel) wohnte darin seine Tage und die Hälfte der Tage seines Sohnes, vierzig Jahre, und zurück brachte es Kamos in meinen Tagen . . . und ich kämpfte gegen die Stadt (Ataroth)

Israel war auch weit davon entfernt, sich in seiner Religion für absolut originell zu halten. Im Gegentheil that es sich etwas darauf zu gut, dass Mose der Schwiegersohn des Priesters von Midian gewesen sei, wie Joseph der des Priesters von On (Gen 41 45). Ausdrücklich wird die Beschneidung auf midianitisches und ägyptisches Vorbild zurückgeführt, sogar das Institut der Thora hatte Mose auf den Rath Jethros gegründet[1].

Nach allem Bisherigen war dem alten Israel auch die Idee eines zwischen Jahve und seinem Volke bestehenden Bundes fremd, sofern man wenigstens diese Idee im Sinne der Prophetie und des Gesetzes versteht. Denn danach hat Jahve als der Gott des Himmels und der Erde dies eine Volk aus allen anderen Völkern erwählt, sich ihm zum Gott angetragen und die Bedingungen festgestellt, unter denen er der Gott dieses Volkes sein wolle, so zwar, dass bei Erfüllung dieser Bedingungen von Seiten Israels dem Volke die Gnade Jahves, bei Nichterfüllung dagegen der Zorn angekündigt wurde, und endlich haben Jahve und Israel feierlich die Verpflichtung auf diesen Bund übernommen. Diese ganze Reihe von Gedanken ist im alten Israel nicht nachweisbar, sie stehen aber mit allem, was hier nachweisbar ist, in solchem Widerspruch, dass die Idee des Bundes im Sinne der Prophetie und des Judenthums dem alten Israel abgesprochen werden muss.

Das alte Israel wusste nichts davon, dass Jahve der einige Gott des Himmels und der Erde sei, und ebenso wenig war ihm der Gedanke der Erwählung geläufig, der freilich logisch auch ohne jenen ersteren vollziehbar gewesen wäre, geschichtlich ihn aber zur Voraussetzung hat. Die Verheissung an Abraham und der Uebergang dieser Verheissung von ihm auf Isaak und Jakob musste den Späteren freilich als Erwählung erscheinen, die ursprünglichen Erzähler dachten daran aber nicht. Die Reflexion reichte überhaupt nicht an die Frage, wie das Verhältniss zwischen Gott und Volk entstanden sei. Es hatte seine Geschichte, aber es bestand von jeher. Als der Stammvater Israels und anderer Völker muss Abraham sich von seiner Familie absondern und für sich allein leben,

---

und eroberte sie und ich brachte um alle Leute aus der Stadt, ein Schauspiel für Kamos und für Moab . . . und Kamos sprach zu mir: geh, nimm Nebo Israel ab . . . und ich nahm es ein und tödtete sie alle, siebentausend an Männern und an Knaben und Weibern und Mädchen und Sclavinnen (?), denn ʿSTR-Kamos hatte ich sie gebannt."

[1] Das Deuteronomium schweigt schon von Jethros Rath (Dt 1 9), den Späteren war natürlich auch die Ehe Moses mit seiner Tochter anstössig (Num 12 1).

das erfordert sein Charakter als Stammvater. Als der Stammvater Israels muss er ferner zu Jahve schon in derselben Beziehung stehen, wie später das Volk. Er muss schon Kanaan betreten, um dessen Besitz sich später die Religion Israels drehte. Aber Jahve braucht sich dem Abraham nicht bekannt zu machen, es wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Abraham ihn kannte. Es heisst ohne Weiteres: Jahve sprach zu Abraham (Gen 12 1). Mit dem ersten Stammvater des Volkes ist auch seine Religion schlechthin gegeben. Es ist auch kein unbekannter, sondern ein bekannter Gott, der sich dem Isaak und Jakob in Berseba und Bethel als der Gott der bestimmten heiligen Stätten zu erkennen giebt (Gen 26 24 28 13 46 3 vgl. 31 13). Jakob wundert sich nicht darüber, dass Jahve ihm überhaupt begegnet, sondern darüber, dass er ihm in Bethel begegnet. Gen 28 21 sind die Worte „so soll Jahve mein Gott sein“, wie jetzt allgemein zugestanden wird, Zusatz eines Späteren, der allerdings die Bundesidee im Sinne hat. Nach der ursprünglichen Erzählung des Elohisten gelobt Jakob dagegen das Heiligthum und den Gottesdienst von Bethel. Den Elohisten charakterisirt freilich eine fortgeschrittenere religiöse Reflexion als den Jahvisten. Er lässt den Gottesnamen Jahve erst dem Mose geoffenbart werden, als das Volk Israel durch die Befreiung aus Aegypten und die Wanderung nach Kanaan entstehen soll. Aber der neue Gottesname ist doch nur die feierliche Bezeichnung des Gottes der Väter und als der specifisch israelitische Gottesname soll er nicht älter sein als das Volk Israel selbst. — Gewiss musste Jahves Wille in allen Dingen erfüllt werden, aber man dachte nicht daran, dass er definirt vorliege. Er war nur allzu wenig bekannt. Fern war man auch von dem Glauben, dass Jahve sich in seinem Verhalten gegen Israel überall durch Israels Verhalten gegen seine Gebote bestimmen lasse. Deshalb wäre die spätere Bundesidee, selbst wenn sie dem alten Israel bekannt gewesen wäre, für die damalige Religion doch bedeutungslos gewesen.

Wenn gleichwohl Ex 24 3ff. und Ex 34 10 27 28 von einem Bunde zwischen Jahve und Israel die Rede ist, so fragt es sich, was der Ausdruck an diesen Stellen bedeutet (vgl. dazu § 38). Anders verhält sichs offenbar mit dem Bunde, den Jahve Gen 15 18 mit Abraham eingeht. Bund wird hier der feierliche Schwur genannt, durch den Jahve sich verpflichtet, den Nachkommen Abrahams das Land Kanaan zu geben. Von einer wechselseitigen Verpflichtung von Gott und Mensch ist hier aber nicht die Rede, sondern allein von einer Verpflichtung Jahves, mit der er die schon gegebene Ver-

heissung bekräftigt. In Zeiten grosser Noth[1] klammerte man sich wohl an den Gedanken, dass Jahve von Israel nicht lassen könne, dass er ihm immerdar beistehen müsse. Unwiderruflich hatte er ihm Kanaan gegeben. Dagegen hat die spätere Bundesidee zur Voraussetzung, dass das Verhältniss von Gott und Volk eigentlich lösbar sei, wie die Propheten predigten. Das alte Israel betrachtete aber dies Verhältniss als ein schlechthin gegebenes, uranfängliches und unlösbares. Israel war Jahves Sohn und sein Erbtheil. Auch die Propheten, die das Verhältniss als ein bedingtes auffassen, reden von ihm öfter in Bildern, die es als ein Eigenthums-, nicht als ein Vertragsverhältniss hinstellen. Jesaja nennt Israel seinen Weinberg, er vergleicht es mit einem Hausthier, er nennt die Israeliten seine Söhne.

Bund hätte das Verhältniss freilich auch genannt werden können, sofern es überhaupt bestand, nicht sofern es einmal entstanden war. Einen bestehenden und immerfort erneuten Bund bedeutete der Cultus. Aber in diesem Sinne ist die Bundesidee etwas allgemein Menschliches. Hierfür den Namen Bund zu gebrauchen, lag auch nur da nahe, wo man vielmehr den Zorn der Gottheit fürchtete, als auf ihre Gnade vertraute. Vielleicht nannten die Kanaaniter von Sichem ihren Gott in diesem Sinne בַּעַל בְּרִית (Jdc 9 4 46)[2].

Als ein schlechthin gegebenes trug das Verhältniss zwischen Gott und Volk aber gewiss ebenso sehr und vielleicht in noch höherem Grade den Charakter einer sittlichen Gemeinschaft als das Vertragsverhältniss, von dem die Späteren redeten. Israels Verpflichtung gegen Jahve wurde aufs tiefste empfunden, wie umgekehrt Jahve seinem Volke Huld und Treue bewies[3].

Für die Charakteristik des alten Israel und seiner Religion kommt die in der Hauptsache anderen Völkern entlehnte biblische Urgeschichte (Gen 1—11) nur in beschränktem Masse in Betracht. Das gilt namentlich von der Paradieseserzählung.

---

[1] Ohne Zweifel stammt die Stelle aus einer Zeit, wo Israel (wie in den Syrerkriegen) im Besitz Kanaans bedroht war. Aus ernster Zeit stammt auch das Wort Num 23 19: Gott ist kein Mensch, dass er lüge.

[2] Dass damit nicht der Patron eines kanaanitischen Städtebundes bezeichnet ist, scheint evident. ברית heisst nicht Conföderation. Der Name kann auch nicht den Gott bezeichnen, bei dessen Heiligthum man Bündnisse schliesst. Denn das geschieht bei allen Heiligthümern. Vgl. sonst noch W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 319.

[3] Gen 32 11 II Sam 2 6. Schon recht abgegriffen erscheint der Ausdruck, wenn David dem Philister ʿIttai das anwünscht (II Sam 15 20 LXX).

Auch sie ist zweifellos von aussen her zu den Hebräern gekommen, wie schon die Lage des Paradieses im fernen Osten beweist. Allerdings ist sie in hohem Masse hebraisirt. Man merkt es noch, dass das Paradies ursprünglich auch der Sitz der Gottheit war, aber zunächst ist es doch nur die Wohnung der ersten Menschen. Aus dem Paradiese kommen auch noch die vier grossen Weltströme, es ist aber nicht mehr die Rede davon, dass auch ihre gemeinsame Quelle im Garten entspringt und dass sie alle Welt befruchten. Das Gold und die Edelsteine des Göttersitzes sind anderswohin verschlagen. Die Schlange, ursprünglich ein Dämon, ist das uns bekannte Thier geworden. So ist alles abgedämpft, was dem Naturmythus und fremder Theologie angehört, um so schärfer tritt dagegen das hervor, was den Verfasser hauptsächlich interessirt, das ist das geschichtliche Leben der Menschheit in seinem Verhältniss zur Weltherrschaft Gottes. Von diesem Thema haben in gewissem Grade alle Culturvölker ähnlich geredet, aber in einzigartigem Ernst und mit unvergleichlicher Schönheit ist es von dem hebräischen Erzähler behandelt. Mit liebevoller Fürsorge hatte Jahve dem Menschen Stück für Stück das höchste Glück bereitet, aber der Mensch verlor es durch eigene Schuld, weil er nach etwas verlangte, das ihm nicht zukam. Freilich war er dabei von der Schlange und vom Weibe verführt, aber er wusste wohl, dass er ein göttliches Verbot übertrat. Die Schranke der Creatur durchbrechend wollte er Gott gleich werden, im Besitz der Erkenntniss von Gut und Böse, d. h. im Besitz der Weisheit wollte er auf eigenen Füssen stehen[1]. Damit

---

[1] Das Verständniss von Gen 2 3 hängt an der Frage, was der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen bedeute, von dem zu essen Jahve dem Menschen verbietet. Da neben ihm der Baum des Lebens steht, dessen Frucht jedem, der sie isst, Leben verleiht, so sollte der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen eben durch seine Frucht diese Erkenntniss verleihen. Das verlangt die Analogie. Allerdings kann man vielleicht zweifeln, ob der Lebensbaum und der Erkenntnissbaum von jeher neben einander standen und gleichen Ursprungs sind (vgl. Kuenen, Theol. Tijdschr. 1884, 134 ff.). Aber nicht deshalb will man den Erkenntnissbaum anders deuten. Indem man nämlich die Erkenntniss des Guten und Bösen als die sittliche Urtheilskraft und Zurechnungsfähigkeit versteht, findet man es mit Recht widersinnig, dass Jahve den Menschen auf der Stufe der sittlich unzurechnungsfähigen Thiere hätte halten wollen. Deshalb soll der Name dieses Baumes vielmehr bedeuten, dass der Mensch an ihm lernen sollte und am Ende auch wirklich lernte, was moralisch gut und böse sei. Nach Gottes Willen hätte er dadurch zu sittlicher Urtheilsfähigkeit kommen sollen, dass er dem göttlichen Verbot gehorsam der Versuchung, von diesem Baume zu essen, widerstand. Er kam dann aber gegen Gottes Willen zu sittlicher Urtheilskraft, indem er das Verbot übertrat. So war dieser Baum unter allen Um-

wurde er ein Nebenbuhler Gottes in der Weltherrschaft und für immer Gottes Feind. Denn das einmal gewonnene Gut muss er immerfort gebrauchen, er muss vorwärts streben, aber eben damit kommt er immer tiefer in die Gottlosigkeit und ins Elend hinein. Umgekehrt muss Gott darauf bedacht sein, ihm gegenüber seine alleinige Majestät zu bewahren. Ueberall tritt er dem Vermessenen in den Weg und straft ihn aufs furchtbarste für seinen Frevel. Mit der Vertreibung aus dem Paradiese verurtheilte er ihn zu einem Leben voll Mühsal, zu einer Arbeit, auf der ein Fluch ruht, bis er, der Staubgeborene, endlich in den Staub des Ackers zurücksinkt, dem er zeitlebens sein Brot abringen musste. Dem gegenüber steht das Glück des Paradieses, wo er im Frieden mit Gott die höchste Glückseligkeit genoss und der Baum des Lebens ihm Unsterblichkeit darbot.

Das von Gott geforderte Verhalten der Menschen wird hier in einer Weise definirt, wie sie dem Hebräer in besonderem Masse

---

ständen ein Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, mochte der Mensch von ihm essen oder nicht. Indessen ist diese Erklärung falsch. Denn

1. wird der Mensch aus dem Paradiese vertrieben, weil er jetzt weiss, was gut und böse ist. Danach hatte Jahve diese Erkenntniss dem Menschen allerdings nicht zugedacht. Wäre sie in irgend einer Weise für den Menschen bestimmt gewesen, dann hätte Jahve sich 3 22 völlig unzutreffend ausgedrückt und den wahren Grund der Vertreibung gar nicht genannt.

2. Jahve vertreibt den Menschen aus dem Paradiese, weil er durch die Erkenntniss des Guten und Bösen gottähnlich geworden ist und ihm gefährlich würde, wenn er obendrein noch vom Lebensbaum ässe. Aber Gottes Machtstellung in der Welt kann nicht dadurch gefährdet werden, dass der Mensch ein Gewissen hat.

3. Nach der gewöhnlichen Meinung hätte der Genuss der Frucht des Erkenntnissbaumes an sich gar keine Wirkung gehabt, vielmehr wäre der Baum lediglich durch das an ihn geknüpfte Verbot der Erkenntnissbaum geworden. Er heisst aber schon Baum der Erkenntniss, bevor das Verbot erlassen wird (2 9 17).

In Wahrheit ist die Erkenntniss von Gut und Böse die Wissenschaft vom Nützlichen und Schädlichen. Diese Deutung erlaubt der Ausdruck überall und II Sam 19 36 und Gen 2 3 wird sie gefordert. Die Menschen wollten gern klug werden (3 5 f.), sie verlangten nach der Weisheit, d. h. nach der Kunst der Weltbeherrschung. Deshalb wollte Jahve diese Erkenntniss sich allein vorbehalten, weil er allein Herr sein will in der Welt. Die Worte 3 22 erklärt man meist als Ironie, während sie in Wahrheit mit 11 6 zusammenzuhalten sind. Mit der Weisheit hat der Mensch ein göttliches Gut an sich gebracht, würde er dazu noch unsterblich, so wäre Jahves Herrscherstellung ernstlich bedroht. Deshalb wird der Mensch aus dem Paradiese vertrieben. Vgl. überhaupt Wellhausen, Prolegomena[4] S. 303 ff. Was Dillmann in seinem Commentar zur Genesis und Budde (Bibl. Urgeschichte S. 65 ff.) dagegen eingewandt haben, trifft den Kern der Sache nicht.

geläufig ist. Gott will das Heil der Menschen, sofern sie sich überall von ihm leiten lassen und sich seinem Walten unterwerfen, die Wurzel aller Sünde und alles Elends ist es dagegen, dass die Menschen auf eigenen Füssen stehen und selbst die Herren ihres Geschicks und der Welt sein wollen. Nicht althebräisch ist dagegen der Gedanke, dass das geschichtliche Leben der Menschheit sich überall und von Anfang an in den Bahnen der Gottlosigkeit bewege. Schon beim ersten Menschenpaar tritt die Störung des Friedens mit Gott und der Verlust des anfänglichen Glückes ein. Die verhängnissvolle That geschieht bald nach der Schöpfung, von vornherein zielt die Paradieseserzählung auf diesen Ausgang ab. Sieht man auf die Gesammtheit, und das geschieht hier zunächst, so ist die Cultur ein Product der Gottlosigkeit (vgl. Gen 4 16ff. c. 11 1ff.). Aller Fortschritt der Menschheit ist ein Fortschritt in der Sünde und im Verderben.

Am Eingang einer Schrift, die die Vorgeschichte des Volkes Israel erzählt, nimmt sich diese Betrachtung sonderbar aus. Sie contrastirt aufs stärkste mit allem, was der Jahvist später von den Erzvätern erzählt. Da ist die Menschheit, die sich ein für alle Mal gegen die Gottheit empört hat und dadurch in grenzenloses Elend gerathen ist, völlig vergessen und ebenso der Gott, der ihr nur noch mit Argwohn und Feindseligkeit gegenübersteht. Hier gründet Jahve in der Erzväterfamilie das geschichtliche Dasein und das Glück seines späteren Volkes. Israel ist der Betrachtung von Gen 2 3 offenbar nicht unterstellt, aber es ist auch nicht ausdrücklich von ihr ausgenommen. Das heisst aber: sie hat mit der schriftstellerischen Idee des Jahvisten gar nichts zu thun. Was er über die Urzeit erzählt, hat er von auswärts überkommen und giebt es wieder, weil er auch über die Urzeit erzählen will. Gewiss hat er dabei die überkommenen Stoffe erheblich umgestaltet und zwar so weit, dass sie dem Hebräer überhaupt verständlich waren, aber auch so, hat er sich die Betrachtungsweise von Gen 2 3 4 6 11 keineswegs angeeignet. Man darf hierbei daran erinnern, dass auch in Gen 2 3 die Stimmung nicht überall dieselbe ist. Was c. 2 von dem Verhältniss von Mann und Weib gesagt ist, gilt auch für die gegenwärtige Menschheit und stimmt schlecht zu 3 16.

Erst in späterer Zeit sind den Hebräern selbst ähnliche Gedanken gekommen, wie die vom Jahvisten aus fremden Quellen entlehnte Urgeschichte sie ausdrückt. Aber ein Verständniss auch für solche Gedanken haben sie merkwürdig früh gehabt.

In formaler Hinsicht wird die Lebendigkeit, d. h. aber auch die Unbestimmtheit des Gottesglaubens durch die Vorstellung

vom Mal'ak Jahve charakterisirt, die hier noch erörtert werden mag[1].

Im Mal'ak Jahve oder Mal'ak (ha-)'Elohim erscheint Jahve selbst den Menschen und redet mit ihnen. In anderer Weise als z. B. der Prophet sagt der Mal'ak: Ich will den Ismael zu einem grossen Volke machen (Gen 21 18 = E). Vgl. auch Gen 22 12 und Gen 16 10 (= RJ). Als er der Hagar erschienen ist, heisst es: „sie nannte den Namen des Jahve, der mit ihr geredet hatte: Du bist ein Gott, der sich schauen lässt (Gen 16 13 = J). Auch Jdc 6 14 16 wird der Mal'ak Jahve, von dem vorher (v. 11 12) und nachher (v. 20—22) die Rede ist, einfach Jahve genannt[2]. Vgl. auch Ex 3 2 mit v. 4ff. Der Mal'ak ha-'Elohim giebt sich dem Jakob im Traum zu erkennen mit den Worten: Ich bin der Gott von Bethel (Gen 31 11 13 = E).

Andererseits ist der Mal'ak Jahve oder Mal'ak ha-'Elohim nirgendwo mit Jahve geradezu identisch. Innerhalb derselben Erzählungen, die das erscheinende göttliche Wesen bald Jahve bald Mal'ak Jahve nennen, wird dennoch ein Unterschied gemacht. Der Mal'ak selbst redet da von Jahve als einem Anderen. Er sagt zu Hagar: Jahve hat auf Dein Elend gehört (Gen 16 11 = J, 21 17 = E). Weiter führt er seine Rede sogar mit נאם יהוה ein (Gen 22 16 = RJ, vgl. LXX Jdc 2 1). Er ist anderswo der Bote Jahves, der vor dem Knechte Abrahams her gesandt wird (Gen 24 7 40 = J, vgl. Ex 23 20 33 2). Jahve öffnet die Augen Bileams, da sieht er den Mal'ak Jahve (Num 22 31 = J). Deutlich unterschieden wird auch I Reg 19 5 7ff.[3] und II Sam 24 16 17, obwohl hier die Erscheinung des Mal'ak wie die Erscheinung Jahves selbst die Heiligkeit der Tenne Ornans inaugurirt. Sofern aber Jahve selbst im Mal'ak Jahve den Menschen nahe ist, ist dieser der Inbegriff aller göttlichen Hülfe. Es heisst Gen 48 15 16: „Der Gott, vor dem meine Väter gewandelt sind, der Gott, der mich geweidet hat von meiner Geburt an bis hierher, der Mal'ak, der mich erlöst hat von allem Uebel."

Noch schärfer unterschieden wird an anderen Stellen. Nach Ex 23 21 ist nur Jahves Name, d. h. Jahves Autorität in dem Israel nach Kanaan führenden Mal'ak, deshalb will er wie Jahve selbst gefürchtet sein. Das ist augenscheinlich jüngere Denkweise, die auch Ex 33 2ff. vorliegt. Hier ist das Volk sehr betrübt, weil nicht

---

[1] Vgl. Kosters, Theol. Tijdschr. 1875, 369ff., 1876, 34ff., 113ff.

[2] LXX hat freilich v. 14 16 und Lucian v. 16 dafür (ὁ) ἄγγελος κυρίου, was aber zweifellos Correctur ist.

[3] LXX hat v. 5 für זֶה מַלְאָךְ wohl richtig nur τις.

Jahve selbst mit nach Kanaan ziehen will, sondern nur der Mal'ak es geleiten soll, deshalb giebt Jahve ihm (das ist offenbar der ursprüngliche Sinn der Erzählung) zum Ersatz für seine persönliche Begleitung die Lade Jahves. Schon die Lade bedeutet für diesen Autor mehr als der Mal'ak[1]. Aber noch in den spätesten Zeiten findet sich die Vorstellung von dem einen Mal'ak, der, obwohl von Jahve verschieden, immer noch in gewissem Masse Jahve selbst ist. Bei Zacharia bittet er für die Gemeinde bei Jahve (1 12, vgl. 3 2), aber er selbst spricht die Gemeinde gegenüber den Anklagen des Satans frei (3 4). Mal 3 1 ist der מלאך הברית, der dort nach Jahve genannt wird, verschieden von dem vorhergenannten מלאך יהוה (Elia oder sonst ein Prophet), als der inmitten seiner Gemeinde (= ברית Wohnung nehmende Jahve ist er freilich auch verschieden von dem im Himmel wohnenden. Vgl. Jes 63 9 und sonst noch Ps 34 8 35 5 6[2].

Von מלאכים im Plural redet J überhaupt nicht, sie finden sich in der älteren Literatur nur Gen 28 12 32 2 (= E)[3]. Gen 28 steigen

[1] In einem Zusatz v. 12 ff. lässt dann ein Bearbeiter den Mose um Zurücknahme dieser Erklärung bitten. Jahves Angesicht (פנים vgl. Dt 4 37) d. h. er selbst soll mit Israel ziehen und wirklich sagt Jahve das zu. Vgl. Wellhausen JbfDTh XXI, 562 ff. Kuenen, Theol. Tijdschr. 1881, 209 ff. Dagegen wäre Jes 63 9, falls der Text richtig ist, מַלְאַךְ פָּנָיו der Mal'ak, in dem Jahve selbst ist. Bei den Karthagern heisst die Göttin Tanit פן בעל (Bäthgen, Beiträge S. 26, 56 ff.) und bei den Sidoniern Astarte שם בעל (Bäthgen, S. 32, 267). Jes 30 27 ist שֵׁם־יהוה, wenn der Text in Ordnung ist, Bezeichnung des in vollster Realität erscheinenden Gottes.

[2] Was Koh 5 5 mit הַמַּלְאָךְ gemeint ist, ist unklar. — In der Vorstellung vom Mal'ak kann man übrigens ältere und jüngere Formen unterscheiden. Jdc 6 21 13 20 verschwindet der Mal'ak in der Flamme des Altarfeuers, Ex 3 1 ff. erscheint er überhaupt als Flamme. Gewöhnlich erscheint er allerdings in Menschengestalt, aber das ist wohl nicht das Ursprüngliche. Die Vorstellung, dass er den Menschen auf Erden begegne, ist älter als die, dass er ihnen vom Himmel rufe (Gen 21 17 22 11). In früherer Zeit sahen die Menschen ihn auch in wachendem Zustand, später redete er zu ihnen nur im Traum und berührte sie im Schlaf (Gen 31 11 I Reg 19 5 7). Ursprünglich ist gewiss nicht die Vorstellung, dass er die Menschen unsichtbar auf ihrem Wege begleite (Gen 24 7 40, vgl. 48 16). Uralt ist dagegen der Glaube, dass ihn sehen an sich tödtlich sei (Gen 16 13 14 Jdc 6 22 23 13 22 23, vgl. Gen 32 31).

[3] Ausserdem gehört hierher wohl I Sam 29 9: du bist nach meiner Meinung gut wie ein Engel Gottes, d. h. ein so zuverlässiger Diener. Dagegen sind Gen 19 1 15 die מַלְאָכִים von späterer Bearbeitung in den Text gebracht (s. u. S. 125 Anm. 3). — Hos 12 5 wird das göttliche Wesen, mit dem Jakob rang, Mal'ak genannt. Darunter versteht Hosea schwerlich den Jahve oder den Mal'ak Jahve im engeren Sinn, er muss ein göttliches Wesen untergeordneter Art meinen.

viele Mal'akim an der Himmelsleiter auf und nieder, die Gott Bericht erstatten und mit seinen Aufträgen ausziehen (vgl. Zach 1 6), Gen 32 sind die Engel Gottes sein Heer. Wenn es dagegen Num 20 16 heisst: „Jahve sandte einen Mal'ak und führte uns aus Aegypten“, so ist die Artikellosigkeit einfach daraus zu verstehen, dass der מלאך יהוה, in dem Jahve selbst ist, eigentlich unpersönlich ist[1].

Es fragt sich dann aber, in welchem Verhältniss die persönlich ausser Jahve bestehenden Mal'akim zu dem Mal'ak Jahve stehen, der einerseits die Erscheinung Jahves selbst, andererseits von Jahve verschieden ist. Gewiss ist nicht aus einem persönlich gedachten Boten Jahves die Erscheinung Jahves geworden, sondern umgekehrt aus der Erscheinung Jahves ein solcher Bote und aus diesem wiederum eine Vielheit von Boten[2]. Vatke und Hitzig wollten die ursprünglich unpersönliche Natur des Mal'ak und seine Identität mit Jahve aus dem Worte Mal'ak begreifen, das seiner Bildung nach von Haus aus die Botschaft Jahves und dann den Boten Jahves bedeutet hätte. Diese Erklärung ist aber unzulässig, weil Mal'ak auch den menschlichen Boten bezeichnet, der gewiss nicht nach Analogie des göttlichen benannt ist. Vielmehr wird Mal'ak Jahve von vornherein den Boten Jahves bedeutet haben, mit diesem Ausdruck wollte man die Erscheinung Jahves von Jahve selbst unterscheiden, aber dabei hielt man ihre Identität mit Jahve in gewissem Masse fest.

Aber wozu diese Unterscheidung? Spätere hatten hie und da ein Interesse daran, das unmittelbare Erscheinen Jahves zu verhüllen[3]. Aber was der Mal'ak Jahve thut, würde als solches auch

---

[1] Vgl. auch Ex 23 20 33 2 (an ersterer Stelle haben freilich Sam, LXX, Luc, an letzterer LXX, Luc מַלְאָכִי).

[2] Natürlich ist aber nicht das ganze Himmelsheer aus dem einen מלאך hervorgewachsen. Hiob 1 2 wird für מלאכים vielmehr בְּנֵי הָאֱלֹהִים gesagt. Es gab von jeher viele Elohim und viele standen früh schon in Jahves Dienst.

[3] Deshalb liest LXX Ex 4 24 מלאך יהוה für יהוה. — In der Erzählung von dem Besuche der Himmlischen bei Abraham und Lot war dagegen ursprünglich überall von drei Männern die Rede, einer von ihnen stellt den Jahve vor (Gen 18 1 13 20), er verschwimmt aber mit den beiden anderen. Als die Gottheit selbst redet auch Lot ihn an (19 19) und er selbst redet als solche zu Lot (19 21). Andererseits sagen die Himmlischen: Jahve hat uns gesandt (19 13). Das ist schwerlich ursprünglicher Text. In c. 19 hat nämlich spätere Bearbeitung, die 18 17—19 22b—33a einschob, den Jahve trotz 18 21 eliminiren wollen, aus begreiflichen Gründen. 19 1 beruht שְׁנֵי sicher auf Correctur, aber mit המלאכים v. 1 15 steht es schwerlich anders. Sam LXX haben es freilich auch v. 12, Sam auch v. 16; vgl. dag. הָאֲנָשִׁים 18 1 16 22 19 10.

dem Jahve selbst anstehen. Vielmehr entstammt die Unterscheidung dem Bedürfniss, das Wohnen Jahves an Einem Orte und sein Erscheinen und Wirken an vielen Orten mit einander zu vereinigen. Dieser Wohnort Jahves ist aber ursprünglich wohl der Sinai. Der Mal'ak Jahve kommt als der Vermittler des göttlichen Willens an Israel schon im Deboraliede vor (Jdc 5 23), zugleich kommt dort Jahve selbst vom Sinai her zur Schlacht. Jahve erscheint und waltet aber an vielen Orten im Interesse seines Volkes. In seinem Mal'ak befreit er Israel aus Aegypten (Num 20 16) und führt er es durch die Wüste nach Kanaan (Ex 23 20ff. 32 34 33 2ff.)[1]. Als der Führer Israels erschreckt der Mal'ak die Aegypter und vertilgt die Kanaaniter. Dem Bileam tritt er mit gezogenem Schwert entgegen (Num 22 23 31, vgl. Jos 5 13). Er ist auch der Würgengel, der in der Pest unter Israel wie unter Israels Feinden wüthet (II Sam 24 16 17 II Reg 19 35). Es ist aber auch der geistige Führer Israels, der ihm Jahves Willen offenbart. „Verfluchet Meroz“, gebietet er im Deboraliede (Jdc 5 23). Er hat in Israel alles zu befehlen (II Sam 19 28), er redet daher zu den Priestern und Sehern (Num 22 35) und bestellt auch die Helden (Jdc 6 13)[2]. Als der Berather Israels ist er auch der Weise, der alles ergründen kann (II Sam 14 20).

Diese Functionen des Mal'ak Jahve gehen über die der Lade nur insofern hinaus, als der Mal'ak die Helden und Seher besucht[3] und auch schon in der Erzväterzeit erscheint, übrigens lässt sich jede einzelne auch für die Lade belegen. Jdc 2 1 ist unter dem Mal'ak wohl geradezu die Lade gemeint. Jedenfalls wollen die Lade Jahves und der Mal'ak in enger Beziehung zu einander gedacht und verstanden sein. Es ist auch kaum zu bezweifeln, dass

---

[1] Der Mal'ak Jahve steht Ex 14 19 in Beziehung zur Rauch- und Feuersäule. Freilich sind hier zweierlei Quellen zusammengearbeitet; vgl. indessen KUENEN, Onderzoek[2] I S. 149.

[2] II Sam 14 17 ist unverständlich.

[3] Den ältesten Sehern Israels erscheint der Mal'ak, weil Jahve auf dem Sinai wohnt. Für den transcendenten Gottesglauben der späteren Propheten wurde diese Vorstellung überflüssig und die Nachwirkung davon erkennt man noch im Judenthum, sofern hier der Prophet (Jes 42 19 44 26 Hagg 1 13 Mal 3 1) und auch der Priester als Träger der Thora (Mal 2 7) Mal'ak Jahve heisst. Andererseits taucht aber der alte Mal'ak Jahve in der jüdischen Vorstellung von der Offenbarung wieder auf, weil hier der directe Verkehr des überweltlichen Gottes mit den Menschenkindern überhaupt undenkbar geworden ist. Deshalb erscheint der Mal'ak Jahve bei Zacharia. Engel vermitteln die Offenbarung aber z. Th. schon bei Ezechiel und dem Anonymus von Jes 40ff. Vgl. sonst die späte Stelle I Reg 13 18.

die Vorstellung vom Mal'ak in die Zeit vor der Eroberung Kanaans hinaufreicht.

Lade und Mal'ak stellen somit den in Israel stets gegenwärtigen Jahve vor, am Mal'ak sieht man aber andererseits, wie tief der Glaube an Jahves Wohnen auf dem Sinai im alten Israel wurzelte. Das letztere ist ebenso wichtig wie das erstere. Denn der Gott vom Sinai bedeutete die Einheit und das geschichtliche Wesen des Gottes Israels.

3. Der Cultus.

Als der unmittelbare Verkehr zwischen Gott und Menschen ist der Cultus der ursprünglichste Ausdruck ihrer gegenseitigen Beziehung, besser als der seinem Wesen nach secundäre Mythus lehrt er, wie die Menschen ihr Verhältniss zu ihrem Gott in ältester Zeit auffassten und auf ihn einzuwirken suchten. Ebenso lehrt er aber auch, in welcher Weise die Religion dem Gemeingefühl ihrer Anhänger Ausdruck gab und es zugleich immer neu schuf. Der Cultus führt die Religion in das Leben ein. Vgl. S. 26.

Auf der anderen Seite ist der Cultus aber auch ein unvollkommener Ausdruck der Religion, er steht ihrer Einwirkung auf das Leben auch im Wege und verfälscht am Ende gar die Religion. Nicht in völliger Freiheit giebt er der Frömmigkeit Ausdruck, sondern meistens in feststehenden Formen, die von Alters her überliefert sind und sich zäh behaupten. Nur langsam dringt der religiöse Fortschritt in den Cultus ein, er hält die Menschen bei Anschauungen und Vorstellungen fest, die von der Religion längst überwunden sind und ihren anfänglichen Inhalt und ihre Wahrheit verloren haben. Die Schwerkraft der Masse, die dem Fortschritt nicht folgen kann und will, macht sich deshalb gerade auf dem Gebiete des Cultus geltend. Weil er aber nicht überall von der lebendigen Religion getragen ist, verliert er auch ihr eigenthümliches Wesen leicht aus den Augen, gerade auf dem Boden des Cultus dringt fremde Religion ein, wo sie den Neigungen und Bedürfnissen der Masse entspricht.

Die Lebenskraft einer Religion muss sich deshalb nicht zum wenigsten darin beweisen, dass sie auf dem Gebiete des Cultus allen diesen Hemmungen und Trübungen zum Trotz ihr Wesen behauptet und ihrem geschichtlichen Fortschritt entsprechend dem Cultus immer neuen Sinn zu geben vermag. Zu einem grossen Theil hat auch die alttestamentliche Religionsgeschichte das zu ihrem Inhalt.

§ 15. Die Wohnungen Jahves.

Der Glaube an die Allgegenwart der Gottheit ist überall erst spät aufgekommen, er beruht auf einer „ungeheuren Abstraction". In voller Consequenz hat auch die alttestamentliche Religion ihn nie gefasst, die Juden hielten daran fest, dass der Gott des Himmels und der Erde im Tempel wohne. Dem alten Israel galt das Land Kanaan als Jahves Besitz und Haus (Hos 8 1 9 14), aber im eigentlichen Sinne wohnte er in den Heiligthümern. Freilich heisst es schon in älterer Zeit, dass Jahve bei der gottesdienstlichen Feier auch zum kleinsten Heiligthum komme (Ex 20 24). In dieser Vorstellung glich man also wohl die Vielheit der Heiligthümer mit der Einheit des nationalen Gottes aus, der übrigens auch im Himmel wohnte, ursprünglich aber auf dem Sinai[1] seinen Sitz hatte. Vom Himmel kam er auf die Erde hernieder (Gen 11 5 7), in Bethel stand eine Himmelsleiter, auf der die Engel auf- und niederstiegen, um die Gebete seiner Diener vor ihn zu bringen (Gen 28 12). Engel waren auch in Mahanaim (Gen 32 2 3). Aber die Himmelsleiter und das Gotteshaus in Bethel werden (Gen 28 17) in einem Athem genannt und man fand im Allgemeinen auch keinen Widerspruch darin, dass der Eine Gott Israels an vielen Orten zugleich ansässig war.

Er vervielfältigte sich sogar nach der Zahl der Heiligthümer. Es war ein bestimmter Jahve, der dem Abraham in Sichem erschien (Gen 12 7), ein anderer, der beim Brunnen von Lachai Roi zu Hagar redete (Gen 16 13), ein anderer, der in Bethel wohnte und sich dem Jakob auf der Flucht hier offenbarte (Gen 35 1). Hierher gehört auch, dass die Altäre und Säulen Jahves verschiedene Namen hatten, auch sie bedeuteten verschiedene Modificationen Jahves. So hiess ein Altar יהוה יִרְאֶה (Gen 22 14 vgl. v. 8), ein anderer יהוה נִסִּי (Ex 17 15), ein anderer יהוה שָׁלוֹם (Jdc 6 24). Die Säule von Sichem hiess אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Gen 33 20) und אֵל בֵּית־אֵל gar der Ort von Bethel (Gen 35 7 vgl. 31 13). Jahve wurde aber auch an verschiedenen Orten mit verschiedenen Namen angerufen, in Beersaba hiess er אֵל עוֹלָם (Gen 21 33) und somit gab es für die Israeliten einen Jahve von Beersaba wie von Bethel und Dan (Gen 31 13 Am 8 14). Auch mit Baalnamen wurde Jahve angerufen (Hos 2 19 Seph 1 4 LXX).

Dass Jahve sich in dieser Weise vervielfältigte, war z. Th. in der Mannigfaltigkeit seines geschichtlichen Waltens begründet. Schon

---

[1] Vgl. oben S. 34f. Er wohnte freilich, wenigstens nach späterer Vorstellung, eher über dem Sinai als auf ihm (Ex 3 8 19 11 18, vgl. auch Jdc 5 5).

der Einzelne konnte in seinen Erlebnissen an jedem Orte das Walten Jahves in so ausserordentlicher Weise fühlen, dass er sich vor ihm als einem Gegenwärtigen niederwarf (Gen 24 26 52 47 31 Jdc 7 15 vgl. Ex 4 31). Aber wo Israel in besonderem Masse sein Walten und seine Nähe spürte, da konnte man ihm auch überall einen Altar bauen, als an einem Gnadenort seines geschichtlichen Waltens. In Gilgal bei Jericho hatte Israel beim Einbruch in Kanaan zuerst im Lager gestanden, von dort aus hatte man die ersten Schläge gegen die Kanaaniter geführt (Jos 5 13 ff.), noch zu Sauls Zeit stand Gilgal deshalb in hohem Ansehen (I Sam 11 15 15). Eine ähnliche Bedeutung hatte Silo, das lange Zeit der Sitz der Lade und ihrer Priesterschaft gewesen war. In ʿOfra hatte Gideon, der Besieger der Midianiter, wie ein König geherrscht und dort ein kostbares Gottesbild gestiftet. Einen wesentlich geschichtlichen Ursprung hatte auch die Heiligkeit des jerusalemischen Tempels, Jerusalem war die Stadt, wo David gelagert hatte (Jes 29 1). Saul hatte auf dem Schlachtfelde seines ersten Sieges seinen ersten Altar gebaut (I Sam 14 35).

Indessen wird die Heiligkeit der Cultusstätten, von denen die Genesis erzählt, auf Gotteserscheinungen zurückgeführt, die die Erzväter an den betreffenden Orten hatten, und ebenso erscheint Jahve oder sein Engel dem Josua in Gilgal, dem Gideon in ʿOfra und dem David auf der Tenne Ornans[1]. Durch solche Erscheinungen stiftete Jahve ein Gedächtniss seines Namens, d. h. einen Cultus an diesen Orten (Ex 20 24). Wie er sich einmal hier gezeigt hatte, so wollte er sich stets hier finden lassen. Immerdar konnte man hier sein Angesicht sehen (רָאָה אֶת־פְּנֵי יהוה), wenn auch nicht in so unmittelbarer Weise wie bei der Stiftung des Heiligthums, so doch in Anschauung eines heiligen Gegenstandes, in dem er gegenwärtig war. Diese Gotteserscheinungen haben aber zur Voraussetzung, dass die Gottheit von jeher an jenen Orten wohnte. Sie war von Natur auf Erden ansässig und zwar an vielen Orten. Es mag vorgekommen sein, dass die Gottheit späterhin auch durch das blosse Bedürfniss des Cultus an einzelnen Orten localisirt wurde, aber ihren letzten Grund hatte die Vielheit der Heiligthümer in aller Welt und so auch für Jahve und Israel in der natürlichen Heiligkeit vieler Orte (vgl. oben S. 22 f.).

Die Heiligkeit einer Cultusstätte beschränkt sich nicht auf die einzelnen heiligen Gegenstände, die sie enthält, heiliger Boden (Ex

[1] Etwas anders ist es schon, wenn der grosse Stein bei Beth Semes dadurch heilig wurde, dass der Wagen mit der Lade an ihm Halt machte (I Sam 6 14).

3 5 Jos 5 15) ist vielmehr innerhalb eines bestimmten Umkreises ihr ganzes Gebiet (arabisch ḥimâ, griechisch τέμενος). In Jerusalem galt dafür der ganze Raum, den die Mauer des äusseren Vorhofs einschloss (Ez 42 20). Das alles war Wohnung der Gottheit[1]. Ursprünglich hatten hier Dämonen gehaust und dann war entweder einer von ihnen zur Gottheit geworden oder eine Gottheit anderen, z. B. himmlischen, Ursprungs war hier nach Art der irdischen Götter angesiedelt. Aber in besonderem Masse galten Quellen, Bäume oder auch Steine als Wohnungen der Gottheit.

Vielleicht wurde die Gottheit mit diesen Dingen zuweilen geradezu verwechselt, aber ursprünglich ist das nicht. Eine gewisse Unterscheidung von Leib und Seele ist uralt und man übertrug sie nach Bedürfniss auf alle Gegenstände der Aussenwelt. Die Gottheit wohnte vielmehr in diesen Dingen. Für unsere Vorstellung besteht nun ein erheblicher Unterschied zwischen heiligen Quellen und Bäumen und heiligen Steinen. Es erscheint uns leicht begreiflich, dass namentlich die Bewohner der Wüste in Quellen und Bäumen ausserordentliche Manifestationen der Gottheit sahen und in ihnen ihr Leben und ihre Leben spendende Macht anschauten. Ein Stein oder ein Felsblock, meinen wir dagegen, hätte wohl durch besonders auffallende Form oder Farbe die Aufmerksamkeit erregen, aber wegen seiner Natur nicht leicht als Wohnung der Gottheit vorgestellt werden können. Inzwischen fragt es sich, ob die ältesten Menschen einen solchen Stein in dem Masse, wie wir das gewohnt sind, als todt betrachteten im Unterschiede von Quellen und Bäumen. Immerhin mögen die Steine grossentheils auch wegen des cultischen Bedürfnisses zu Wohnungen der Gottheit geworden sein. Der Stein ist der einfachste Körper von deutlich begrenzter und stets gleich bleibender Gestalt, der sich den Menschen bietet. Deshalb war er zum Zielpunkt der der Gottheit gewidmeten Huldigung und Andacht vorzüglich geeignet.

Dass man die Gottheit nicht mit einem Stein identificiren wollte, zeigt sich auch darin, dass oft eine Mehrheit von Steinen neben einander stehen, die einer Gottheit geweiht sind. So die beiden Säulen des Melkarth, die sieben Steine der Araber bei Herodot (s. oben S. 27) und am Ende auch die öfter vorkommenden zwölf Steine Israels. Aehnlich stand es mit der Mehrheit heiliger Bäume[2]. Dass aber auch die Hebräer Quellen, Bäume und

---

[1] Ein Temenos ist eigentlich auch der Garten von Eden.

[2] Der ʿUzza der Araber waren im Thale Nachla drei Samurabäume heilig, einen nach dem anderen musste Chalid auf Muhammeds Befehl umhauen. Aber

Steine als Wohnungen Jahves betrachteten, ist aus der Geschichte der heiligen Bäume und Steine des A. T. gewiss[1].

Heilige Wasser werden im A. T. nicht häufig erwähnt, und förmliche Verehrung von Quellen lässt sich bei den Hebräern überhaupt nicht mehr nachweisen, sondern nur noch erschliessen. Für heilig galten die Quelle Rogel, bei der Adonia sein Opfermahl hielt (I Reg 1 9), und die Quelle Gihon, bei der Salomo gesalbt wurde (I Reg 1 33). Aber auch die Heiligkeit von Beersaba, Lachai Roi und Kades beruhte auf der Heiligkeit der Quellen oder Brunnen, die in den betreffenden Erzählungen eine so grosse Rolle spielen.

Viel stärker tritt die Verehrung heiliger Bäume hervor, sie ist evident aus der Verehrung, die ihre künstlichen Nachbildungen, die Ascheren, bis auf die Zeit Josias fanden[2]. Wie die Kanaaniter den Baal, so verehrten auch die Israeliten den Jahve „unter jedem grünen Baum“. Unter dem Baum von Mamre sass Jahve, als er bei Abraham zu Gaste war (Gen 18 4), unter dem Baum von ʿOfra, als er dem Gideon erschien (Jdc 6 11), unter dem Baum von Sichem baute Abraham den Altar (Gen 12 6) und vergrub Jakob die Götzen seiner Weiber (Gen 35 4). Augenscheinlich waren es auch heilige Bäume, unter denen Debora (Gen 35 8) und Saul (I Sam 31 13) begraben sein sollten. Ebenso steht es mit dem Baum, den Abraham in Beersaba pflanzte (Gen 21 33). Dem Rauschen der Bäume entnahmen vielleicht nicht nur die Kanaaniter eine Offenbarung (אֵלוֹן מוֹרֶה Gen 12 6 und אֵלוֹן מְעוֹנְנִים Jdc 9 37, vgl. II Sam 5 24), unter einem heiligen Baum sollte auch die Richterin Debora gerichtet haben (Jdc 4 5)[3].

Das bekannteste Beispiel des hebräischen Steincultus ist der Stein Jakobs, der in Bethel neben dem Stierbild verehrt wurde (Gen

---

erst als er den dritten umhieb, sprang die ʿUzza in Gestalt eines Weibes heraus (Wellhausen, Skizzen III[2] 36f.). Einen anderen Sinn hat es, wenn der MT den einen Baum von Mamre, von dem mit Recht in der LXX zu Gen 13 18 14 13 18 4 die Rede ist, in eine Mehrheit von Bäumen verwandelt. Damit will er den Baumdienst von Mamre, der einigermassen bis auf den heutigen Tag besteht, eliminiren.

[1] Vgl. hierzu besonders Baudissin, Studien II 148ff. Kuenen, Godsd. I 392. Ueber heilige Wasser besonders W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 166ff.

[2] Jeremia imputirt seinen Zeitgenossen, dass sie zum Holze sagen: „mein Vater bist du“ und zum Steine: „du hast mich geboren“ (2 27). Er meint die Ascheren und Masseben. Vgl. aber auch Jes 1 29.

[3] Unaufgeklärt ist bisher, weshalb Jahve in einem feurigen Dornbusch erscheint (Ex 3 2). Vgl. Wellhausen, Proleg.[4] S. 344, 350. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 193.

28 10 ff.). Diesem Steine entstammt Jakobs Traum, es ist eine Incubation, und im Hintergrunde liegt dabei die Vorstellung, dass die Gottheit in dem Steine wohnte. Dass Jakob den Stein salbt, hat für den Erzähler freilich den Sinn, dass er ihn dem Jahve weiht, aber ursprünglich hat diese Salbung den Sinn einer Salbung oder auch Speisung der Gottheit. Vielleicht bedeutete בֵּית אֵל (= βαίτυλος, βαιτύλιον) eigentlich geradezu den heiligen Stein (Gen 28 22). Heilige Steine standen bis auf die Zeit des Deuteronomiums neben den Altären Jahves. Man deutete sie in Gedenksteine um[1], aber schliesslich musste man sie zerstören, weil ihr eigentlicher Sinn zu tief im Volksbewusstsein haftete. Ursprünglich waren diese Steine Wohnungen der Gottheit und Altäre zugleich. Indem man das Blut an sie brachte, brachte man es an die Gottheit. Deshalb sagt Porphyrius (de abstin. II 56), die Araber gebrauchten den Altar als Gottesbild. Später verbrannte man Theile des Opfers für die Gottheit, vermuthlich führte das dahin, dass man neben dem Stein noch einen Altar erbaute. Aber die Araber verwandten beim Opfer kein Feuer und auch bei den Israeliten geschah es nicht immer (I Sam 14 32 ff.)[2].

Um einen in situ verehrten Stein handelt es sich vielleicht bei dem von Beth Semes (I Sam 6 14). In anderen Fällen war der Stein ein aus dem Boden hervortretender Fels (צוּר), so in ʿOfra (Jdc 6 20) und in Ṣorʿa (Jdc 13 19 f.) und vielleicht auch in Jerusalem auf der Tenne Ornans, wo noch jetzt der Felsendom einen heiligen Felsen in sich schliesst. Auch der Stein in ʿOfra befand sich wahrscheinlich bei einer Tenne, und an Tennen, die in Kanaan regelmässig auf den Bergen waren, lagen vielleicht die meisten Bamoth (Hos 9 1). Es lag nahe, die das Korn spendende Gottheit eben da in dem zu Tage tretenden Felsen zu verehren. Bama[3] heisst ursprünglich Berg, dann das auf ihm befindliche Heiligthum und, weil die meisten kanaanitischen Heiligthümer auf den Bergen lagen[4],

---

[1] Gen 31 45 ff. Jos 4 9 20 24 26 f. I Sam 7 12 vgl. Ex 24 4. Dagegen ist Gen 33 20 die Masseba von Sichem durch Correctur in einen Altar verwandelt. Abraham wird in der Genesis mehr mit den heiligen Bäumen, Jakob mehr mit den Steinen in Verbindung gebracht. Schwerlich soll damit Abraham als Träger einer reineren Religion hingestellt werden. Den Späteren waren wenigstens die heiligen Bäume ebenso ärgerlich wie die Steine.

[2] Im Wege steht dabei nur, dass der Altar מִזְבֵּחַ (Schlachtstätte) heisst. Dagegen scheint תֹּפֶת Brandstätte zu bedeuten (Wellh. Gesch.[3] 129).

[3] בָּמָה, wie auch Mesa das von ihm erbaute Heiligthum nennt, ist gewiss ein kanaanitisches Wort. I Sam 9 12 10 5 I Reg 3 4 und noch Am 7 9 steht es in unverfänglichem Sinn.

[4] „Auf jedem hohen Berge und unter jedem grünen Baum“ (Jer 2 20 3 6 Dt 12 2).

überhaupt das Heiligthum, auch das im Thal gelegene (Jer 7 31 II Reg 23 5). Natürlich kann aber die Heiligkeit des Sinai, des Basanberges, des Karmel u. s. w. auf diese Weise nicht erklärt werden.

Dass man die Gottheit nicht mit Quellen, Bäumen und Steinen identificirte, ist auch daraus deutlich, dass man sie dabei in Thiergestalt und später in Menschengestalt vorstellte[1]. Das Thier, so viel es auch vom Menschen überwältigt wird, scheint in vieler Hinsicht ihm überlegen zu sein. Manche Thiere übertreffen ihn an Kraft und an Schärfe der Sinne, sie alle aber charakterisirt eine eigenthümliche Sicherheit und Folgerichtigkeit des Handelns, die als Weisheit erscheint. Die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit vieler Thiere für den Menschen kommt hinzu. Ein göttliches Thier ist bei den Semiten überall die Schlange[2], bei den nördlichen Semiten finden sich auch Stier und Adler. Die anthropomorphische Gottesvorstellung hat dagegen zur Voraussetzung das Bewusstsein, dass der Mensch Herr ist über die Natur. Sie führt schliesslich zur übersinnlichen.

Anfangs sucht der Mensch die Gottheit in gegebenen Gegenständen der Aussenwelt, dann aber sucht er selbst Gegenstände zu schaffen, in denen sie bei ihm wohnen soll. So in der A u f r i c h t u n g von Steinen und künstlichen Bäumen. Die Steine von Bethel und Sichem werden von Jakob und Josua aufgerichtet und eben dadurch zu Maṣṣeben (מַצֵּבָה Gen 28 18 33 20 Jos 24 26). Sodann kamen neben den natürlichen Maṣṣeben künstliche auf (Hos 10 1), vor dem Tempel Salomos standen eherne Säulen. Statt der natürlichen Bäume, die nicht überall gewachsen waren, setzte man Pfähle in den Boden, die man nach Art jener schmückte, die sog. Ascheren (אֲשֵׁרָה). Maṣṣeben und Ascheren standen öfter neben den Altären Jahves (Dt 16 21 f. Hos 3 1). Auch im Tempel von Jerusalem befand sich eine Aschera (II Reg 21 7 23 6). Im ehernen Meer war künstlich ein Wasser geschaffen.

Steinsäulen und künstliche Bäume haben eine ganz allgemeine Bedeutung[3], erst später entstehen Bildwerke, die die Gottheit in

---

[1] Vgl. WELCKER, Griechische Götterlehre I 59.

[2] Vgl. BAUDISSIN, Studien I 257 ff. NÖLDEKE, Ztschr. f. Völkerpsychologie I 412 ff. WELLHAUSEN, Skizzen III² 152 ff. PIETSCHMANN, Geschichte der Phönicier S. 227. W. R. SMITH, Rel. Sem.² S. 166 ff. Schlangen und Drachen wohnten oft in heiligen Wassern (a. a. O. S. 168, 172, 177). — Bocksgestalt legte man später den Göttern der Bamoth bei (Lev 17 7).

[3] Man deutete schon im Alterthum die Maṣṣeben vielfach als Phallen, d. h. als Darstellungen des männlichen Gliedes. Aber sie waren unterschiedslos

ihrer individuellen Eigenthümlichkeit darstellen. Anfangs sollen sie ihre wirkliche Gestalt wiedergeben, später sollen sie nur symbolisch ihr Wesen ausdrücken. Die Aufrichtung von heiligen Steinen, Bäumen und Bildern bedeutet zunächst nicht, dass der Mensch die Gottheit in seiner Gewalt zu haben meint. Sie bedeutet vielmehr ein viel innigeres Gefühl der Gemeinschaft zwischen ihr und den Menschen, als es der Verehrung eines gegebenen Gegenstandes zu Grunde liegt. Die Menschen laden damit die Gottheit ein, bei ihr zu wohnen und sie willfahrtet dem Wunsche ihrer Diener[1].

Die Gottesbilder galten bei den Arabern für ausländischen Ursprungs und dass sie es wirklich warᵉn, beweist wohl der Umstand, dass die arabischen Ausdrücke für Gottesbild nicht arabischen Ursprungs sind. Es fragt sich, ob die Hebräer zu Moses Zeit schon Gottesbilder hatten. Wenn die Späteren das Israel der Wüstenzeit und ebenso die Väter in Aegypten und jenseits des Eufrat des Bilderdienstes beschuldigen (Ex 32 Jos 24 2 14 15—24), so ist darauf nicht viel zu geben. In der Erzählung vom goldenen Kalbe (Ex 32) ist der Bilderdienst Nordisraels antedatirt. Aber schon in der Richterzeit kannten die Israeliten das sog. Efod, d. h. ein mit Edelmetall überzogenes Gottesbild[2]. Gideon liess aus der midianitischen Beute ein Efod anfertigen, das den Jahve darstellte (Jdc 8 27). Damals erscheint es auch als das Charakteristikum des Berufspriesters, dass er ein Efod zu behandeln weiss (Jdc 17 18). Vor dem Efod befragte man gewöhnlich das heilige Loos[3]. Auch die Priesterschaft der Lade, das Haus Elis, hatte wenigstens nach dem Verlust der Lade im Heiligthum zu Nob ein Efod (I Sam 21 10 23 6 9 30 7).

---

männlichen und weiblichen Gottheiten geweiht. Vgl. auch W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 456f. — Die Aschera ist Jdc 3 7 I Reg 18 19 fälschlich mit der Astarte in Verbindung gebracht.

[1] Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 209ff.

[2] Vgl. Jes 30 22. Eigentlich heisst אֵפוֹד Ueberzug, Kleid. Unklar ist, weshalb auch das Priesterkleid so heisst. Es wird freilich zur Unterscheidung אֵפוֹד בַּד „linnenes Efod" genannt (I Sam 2 18 22 18 II Sam 6 14). Aber dass Gottesbild und Priesterkleid denselben Namen haben, ist auffällig. Vielleicht kleidete man ursprünglich das Gottesbild in אפד בד, das später beim Gottesbild durch אפוד זָהָב und אפוד כֶּסֶף ersetzt wurde, während אפוד בד Priestertracht wurde. Das Priesterkleid ist natürlich auch in der späten Stelle I Sam 2 28 gemeint. Aber der Ausdruck נָשָׂא אֵפוֹד (vgl. I Sam 22 18) für die Tracht des Priesters ist sehr auffällig, ursprünglich bedeutet er gewiss das Gottesbild tragen, wie das I Sam 14 3 18 LXX auch offenbar der Fall ist. Wellhausen postulirt für אפוד im Sinne von Gottesbild die Aussprache אָפוּד (Israelit. Geschichte[3] S. 95).

[3] Wie Nebukadnezar vor den Therafim (Ez 21 26).

Vom Efod waren verschieden die Therafim, sie hatten auch eine andere Bedeutung, wie schon das Nebeneinander von Efod und Therafim in den Heiligthümern beweist (Jdc 17 5 Hos 3 4). Die Therafim waren eigentlich Hausgötter, noch in der Erzählung I Sam 19 13 wird ein Therafim, das Menschengestalt hatte, in Davids Hause vorausgesetzt. Nach Gen 31 19 30ff. hatte Rahel das Therafim ihres Vaters gestohlen. Ob damit den Therafim Israels aramäische Herkunft beigelegt werden soll, ist zweifelhaft. Es ist das freilich wohl die Meinung der späteren Stelle Gen 35 2 4, wonach Jakob die Götter und Amulete seiner Weiber vergrub. Aber mit den Amuleten stand es gewiss anders.

Inzwischen gab es ausser Efod und Therafim noch Gottesbilder anderer Art [1]. Oefter wird zwischen פֶּסֶל und מַסֵּכָה (oder נֶסֶךְ) unterschieden (Dt 27 15 Hab 2 18 Nah 1 14 Jes 48 5). מסכה war ein gegossenes Bild wie das Stierbild von Bethel (Ex 32 4 Hos 13 2) [2], פסל dagegen eigentlich ein Bild von Holz oder Stein (Jes 45 20 Dt 7 5 12 3), wenngleich es auch das Gottesbild schlechthin bezeichnet (Ex 20 4 Jes 42 8). Die gegossenen Gottesbilder waren natürlich später aufgekommen, im älteren Dekalog werden nur sie verboten (Ex 34 17), damit wird aber das פסל im engeren Sinne stillschweigend anerkannt [3]. Das Efod war aber ursprünglich (trotz Jes 30 22) gewiss auch ein mit Edelmetall überzogenes Schnitzbild und reicht wohl in die Zeit Moses hinauf, dagegen muss die eherne Schlange, die Num 21 auf Mose zurückgeführt wird, eben weil sie gegossen war, jüngeren Ursprungs sein.

Einfachheit charakterisirte den althebräischen Cultus überhaupt und so namentlich die Heiligthümer. Sie waren auch klein. Um eine seinen Ansprüchen genügende Antrittsfeier zu halten, musste Salomo zu der grossen Bama der Kanaaniter von Gibeon gehen (I Reg 3 4). Der heilige Stein oder Fels diente öfter noch zugleich als Altar (Jdc 6 20 13 19 I Sam 6 14 14 32 ff.). Aber allmälig drang die Scheidung durch. Mit der Zeit mehrten sich auch die Gottesbilder, auch die kostbareren (Jes 2 8). Früher waren die Efode

---

[1] Das einzige erhaltene altsemitische Cultbild ist das in Sengirli gefundene Bild des Adad im Berliner Museum. Es stellt eine Steinsäule dar, die abgesehen vom Kopf nur andeutungsweise die Gestalt des Gottes giebt. Von solchen Gottesbildern ist im A. T. nicht die Rede, sie werden aber wohl vorgekommen sein (vgl. Jdc 3 19).

[2] Doch vgl. auch Hos 8 6, wo שְׁבָבִים, wenn es wirklich Splitter bedeutet, auf einen hölzernen Kern des Stierbildes hinweisen würde.

[3] Ueber das Bilderverbot von Ex 20 4 f. s. o. S. 43 Anm.

selten. Gideon liess zur Feier des Sieges über Midian ein Efod machen, das er in ʿOfra aufstellte. David musste sich glücklich schätzen, dass er auf seiner Flucht vor Saul beständig von einem Efod berathen war (I Sam 23 6). Ahia, heisst es, trug „das Efod“ vor Israel (I Sam 14 18 LXX), als ob es nur eines gegeben hätte. Mit der Seltenheit der Gottesbilder steht es aber nicht in Widerspruch, dass in der Richterzeit ein reicher Privatmann Micha ein Efod und ein Gotteshaus besass (Jdc 17 18)[1]. Der Stamm Dan besass bis dahin augenscheinlich kein Gottesbild.

Die Gestalt der Bilder war verschieden. In Juda räucherte man der ehernen Schlange (II Reg 18 4). Man wird dabei an die Schlangengestalt der Serafim, aber auch an den Schlangenstein (I Reg 1 9) und die Drachenquelle (Neh 2 13) bei Jerusalem erinnert. In Bethel stand ein Stierbild und ebenso nach I Reg 12 28—30 in Dan. Ein Gottesbild in Dan stammte nach Jdc 17 3ff. 18 31 von jenem Micha. Man darf diese Nachrichten vielleicht dahin combiniren, dass schon das Bild Michas ein Stierbild war. Dass Jerobeam die Stierbilder zuerst aufgebracht habe, sagt nur ein später Erzähler, und auf diese Behauptung ist nicht mehr zu geben als auf die andere, dass er die Bamoth stiftete. Vermuthlich war das Stierbild, das aus der Wüste nicht wohl stammen kann und bei den Nordsemiten weit verbreitet war, von den Kanaanitern übernommen. Aber die Hebräer deuteten es um, sie sahen in ihm nicht die zeugende Naturkraft, sondern die Sieg gebende Macht ihres Gottes (Num 23 22 24 8)[2]. Auch die Menschengestalt kam vor. Menschliche Gestalt hatte das Therafim in Davids Hause, aber es gab auch Cultbilder dieser Art. Die צַלְמֵי זָכָר Ez 16 17 können nicht wohl anders verstanden werden.

Gott hiess das Gottesbild (Jdc 18 24) und im höchsten Masse galt es als ein Sitz der Gottheit. Wie sehr das von der Lade Jahves galt, ist schon gesagt (S. 44). Man küsste die Bilder (Hos 13 2 I Reg 19 18), und der Ausdruck חִלָּה אֶת־פְּנֵי יי bedeutet ursprünglich wohl, dass man sie mit der Hand streichelte, wie das bei den Arabern üblich war.

Bemerkenswerth ist noch, dass in den Heiligthümern neben dem Efod auch Therafim standen (Jdc 17 5 Hos 3 4). Natürlich waren hier

---

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 130.

[2] Jahve heisst öfter noch in späterer Zeit אֲבִיר יַעֲקֹב. Das heisst eigentlich wohl der Stier Jakobs, wenngleich die Punctation (אֲבִיר statt אַבִּיר) dies Verständniss abschneiden will. אַבִּיר heisst freilich überhaupt „stark“, es wird auch von den Engeln gesagt (Ps 78 25).

die Therafim dem Efod, das den Jahve darstellte, untergeordnet, als Geschlechts- und Hausgötter waren sie ferner israelitisch, aber Jahve duldete in seinem Hause diese Genossen neben sich.

Heilige Zelte oder auch Gotteshäuser gab es nur da, wo ein Gottesbild sich fand, auch war nur da ein ständiger Priester nöthig, der es bewachte und zu behandeln verstand. Die Lade Jahves stand zu Davids Zeit unter einem Zelte (II Sam 6 17 I Reg 1 39 2 28—30), und unter einem Zelte hatte sie gewiss seit Moses Tagen gestanden, wie das ihrer Herkunft entsprach (II Sam 7 6 11 11). Aber auch sonst scheinen heilige Zelte öfter vorgekommen zu sein (Ez 16 16 23 4 Hos 9 6, vgl. אָהֳלִיבָמָה Gen 36 2 und die Aschera-Zelte II Reg 23 7). Dieser Umstand spricht übrigens dafür, dass die Einrichtung der Cultusstätten nicht schlechthin kanaanitisch war. Denn diese Zelte stammten eher aus der Wüstenzeit Israels. In diesem Falle würden sie aber beweisen, dass Gottesbilder oder wenigstens andere bewegliche Symbole Jahves nach der Art der Lade schon vor der Eroberung Kanaans bei den Hebräern üblich waren.

Es scheint, dass die Lade in Silo zuletzt in einem steinernen Tempel verwahrt war (I Sam 1—3 vgl. Jer 7). Solche Tempel waren wesentlich nach kanaanitisch-phönicischem Muster gebaut und eingerichtet. Im Tempel Salomos darf man keine Symbolisirung des altisraelitischen Jahveglaubens suchen. Seine Anlage und Ausstattung folgte in jeder Hinsicht fremden Vorbildern[1].

---

[1] Vgl. die Realwörterbücher und Nowack, Archäol. II 25ff. Besonders auffällig ist die Aehnlichkeit mit dem von Hierapolis (Bambyke) in Syrien, wie Lucian (de dea Syra) ihn beschreibt. Auch dieser Tempel war von zwei Mauern umgeben, von denen die eine jüngeren Ursprungs war. Hervorgehoben wird die Heiligkeit des nördlichen äusseren Vorhofs, hier standen die beiden Säulen, die Dionysos errichtet haben sollte (vgl. Ez 8 3 Lev 1 11). Der Tempel selbst war nach Osten gerichtet, er stand auf einer zwei Klafter hohen Grundlage (vgl. Ez 41 8), eine steinerne Treppe führte hinauf. Er zerfiel in Vorhalle, Hauptraum und Hinterraum. Die Vorhalle hatte vergoldete Thüren, stark vergoldet waren im Inneren die Wände und namentlich die Decke. Die Cella, die nur von Priestern und zwar nur von den μάλιστα ἀγχίθεοι unter ihnen betreten wurde, war über den Hauptraum ein wenig erhöht, aber (wie ursprünglich auch das Debir in Jerusalem) durch keine Thüren abgesperrt, sondern nach vorn ganz offen. Hier thronte die Hauptgöttin, von Lucian Hera genannt, auf Löwen, der Hauptgott (Zeus) auf Stieren (§§ 28—31). Zahme Stiere, Pferde, Adler, Bären, Löwen waren im Vorhof (§ 41). Die Priester hatten weisse Kleider und Filzhüte (πῖλοι), der Hohepriester ein Purpurkleid und ein goldenes Diadem (§ 42). Auf dem ehernen Altar im Vorhof wurde zweimal täglich geopfert, Tempelsänger stimmten dazu heilige Lieder an, die von Tempelmusikern mit

Bei alledem blieb aber die alte Einfachheit in Ehren, an der die Wahrheit des Cultus zu hängen schien und in hohem Masse wirklich hing. Noch lange empfand man Widerwillen gegen Altäre aus behauenen Steinen. Das Eisen, das über dem Stein geschwungen wurde, entweihte ihn, d. h. eigentlich: es vertrieb das in ihm wohnende Numen. Deshalb fordert das Bundesbuch Altäre aus Erde oder aus unbehauenen Steinen (Ex 20 24 25). Vollends anstössig erschien bei dieser Denkweise gewiss der eherne Altar Salomos. Anstössig erschienen auch die gegossenen Gottesbilder als Producte des Luxus, und die Abneigung gegen steinerne Gotteshäuser blieb lange lebendig (II Sam 7 6).

§ 16. Opfer und Gaben.

Der Cultus war in erster Linie Gottesdienst, „dienen" (עבד) ist der allgemeinste Ausdruck für seine Uebung (II Sam 15 8). Die Gottheit forderte diesen Dienst. Wenn sie sich irgendwo zeigte, wollte sie damit geehrt sein, sonst brachte sie vielleicht Krieg oder Pest über die Säumigen (Ex 3 18 5 3). Als der Herr seiner Diener forderte auch Jahve Huldigung und zwar in der Form von Geschenken. Die Opfer heissen deshalb קָרְבָּן und מִנְחָה. Wer sich ihm nahte, durfte nicht mit leeren Händen kommen (Ex 34 20 23 15 Dt 16 16). Ein ständiger Tribut an die Gottheit waren die Erstgeburten vom Vieh und die Erstlinge und der Zehnte[1] von der Ernte. Man brachte ihr von allem dar, was sie den Menschen an Vieh, Korn, Oel und Wein verlieh. Damit bezeugte man es, dass man alle diese Dinge eben ihr verdanke und bat sie zugleich um weiteren Segen. Man glaubte wohl auch, dass sie an den Gütern, die sie hervorbrachte, als solchen Gefallen habe und sie auch deshalb zu einem Geschenk für sie besonders geeignet seien. Man gelobte ihr auch ausserordentliche Gaben, falls sie diesen oder jenen Wunsch erfüllte, ein Opfer, auch wohl ein Kind für den Dienst am Heiligthum. Solche Gelübde (נֶדֶר, שֶׁלֶם von שִׁלֵּם bezahlen) spielten eine grosse Rolle im Cultus, jeder Wohlhabende hatte alljährlich derartige Schulden zu bezahlen (I Sam 1 21). Die Gabe musste auch

Flöten und Becken begleitet wurden (§§ 43, 44). Opferthiere waren männliche und weibliche Rinder, Ziegen und Schafe (§ 54). Die Eunuchen des Tempels mussten nach Möglichkeit jede Berührung, ja den Anblick von menschlichen Leichen meiden, anderenfalls waren sie kürzere oder längere Zeit vom Tempel ausgeschlossen (§§ 52, 53).

[1] Wohl mit Unrecht meint W. R. Smith (Rel. Sem.[2] S. 245ff.), dass der Zehnte ursprünglich dem Könige und später erst der Gottheit gehört habe. Für das A. T. wenigstens ist die alte Stelle Gen 28 22 von grösserem Gewicht als die späte I Sam 8 15.

von Werth sein, die Menschen sollten es sich etwas kosten lassen, und lange konnte das alte Israel seine ganze Seele in die Opfergabe legen. „Wenn Gott mit mir sein wird und mich behüten auf diesem Wege, den ich gehe, und mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen giebt und ich wohlbehalten heimkehre in mein Vaterhaus, so soll dieser Stein, den ich zu einer Säule aufgerichtet habe, ein Gotteshaus werden und alles, was du mir giebst, will ich dir verzehnten“ (Gen 28 20ff.). So konnte die Religion scheinbar im Cultus aufgehen. Jedenfalls gab es in ältester Zeit keinen Gottesdienst ohne Gabe oder Opfer, im A. T. heisst „Gott suchen“ stets auch opfern[1].

Aber mit der Vorstellung, dass man die Gottheit beschenke und ihr Tribut zahle, concurrirte die ebenso alte und vielleicht noch ältere, dass man sie mit dem Opfer speise. In alter Zeit brachte man ihr die Gabe in derselben Form dar, in der die Menschen sie genossen, das Korn als Brot, die Trauben als Wein, die Oliven als Oel, die Thiere geschlachtet und zubereitet (vgl. Jdc 6 19f.). Das Opfer war also auch ein Mahl für die Gottheit. Altar und Tisch sind Wechselbegriffe (Ez 41 22), noch im Buche Maleachi wird der Altar der Tisch Jahves genannt (1 7 12), und noch im Priestercodex heisst das Opfer, auch das blutige, das Brot Jahves (Lev 3 11 16 u. ö.) Ursprünglich sollte Jahve Fleisch essen und Blut und Wein trinken, auf ihn selbst sollte das Oel kommen, mit dem man seine Säule salbte. So lächerlich das den späteren Juden war (Ps 50 13), ihre Vorfahren hatten wie alle anderen Menschen einst so gedacht. Später wollte man freilich den Genuss Gottes am Opfer auf den Geruch, als die am wenigsten materielle Form des Geniessens, beschränken. Deshalb verbrannte man die Opferstücke, „süsser Geruch“ (ריח ניחוח) sollte der Effect sein (vgl. auch I Sam 26 19). Zur Voraussetzung hat das wohl die himmlische Natur der Götter (s. S. 22). Die Folge war übrigens, dass man die Gaben unzubereitet der Flamme übergab. Daneben erhielten sich aber die ältesten Formen der Darbringung in den Schaubroten und in der Ausschüttung des Blutes und des Weines am Fuss des Altars. Freilich mussten die Schaubrote wie das Mehl schliesslich von den Priestern verzehrt werden, in ältester Zeit überliess man auch wohl das Fleisch den Raubthieren und Raubvögeln[2]. Denn streng durchführbar war die Vor-

---

[1] Ebenso ist הֶעְתִּיר (flehen) nach dem Arabischen ursprünglich = opfern (Wellhausen, Gesch.[3] S. 102).

[2] Wellhausen, Skizzen III[2] 78, 120f. Eine Spur davon vielleicht noch Gen 15 11. Vernichtet wurde das der Gottheit Geweihte im Bann (s. S. 39), der freilich in verschiedenen Abstufungen vollzogen wurde. Vgl. die Realwörterbücher.

stellung einer Speisung der Gottheit natürlich nicht, man constatirte aus allerlei Zeichen, ob die Gottheit das Opfer annahm, „auf es sah“ (Gen 4 4), oder nicht.

Aber fortleben musste jene Vorstellung, weil das Opfer als Communion der Menschen mit einander und mit der Gottheit galt (vgl. S. 27). Durch das Opfer luden die Menschen die Gottheit ein, bei ihrem Heiligthum zu erscheinen, zu Balaks Opfer kommt sie heran (Num 23). Durch feierliche Ausrufung des Gottesnamens (קָרָא בְּשֵׁם יי) forderte man sie auf, ihren Antheil am Opfer entgegenzunehmen. Das ist wohl der erste Anfang des Gebets. Bei den Arabern stand die Gemeinde nach vollzogener Schlachtung eine Zeit lang still und stumm um den Altar. Das war der Moment, wo die Gottheit nahte. Offenbar hatte das „Still vor Jahve“ bei den Hebräern (Sef 1 7 Hab 2 20 Zach 2 17) ursprünglich denselben Sinn. „An allen Orten, wo ich meines Namens Gedächtniss stiften werde, will ich zu dir kommen und dich segnen“ (Ex 20 24). Persönlich traten Gott und Volk so einander gegenüber, in der Opferfeier schaute man das Angesicht Gottes, das sonst freilich unschaubar war[1].

Aber die Gottheit kam nicht nur zur Stätte der Anbetung, sie wohnte auch dort, sie wurde nicht nur bewirthet, sie war selbst der Wirth, indem sie ihre Diener an ihren Tisch lud. So ist es noch Ps 65 5. Es kam deshalb sehr darauf an, dass die Menschen auch ihren Antheil am Opfermahl als heilig respectirten. Er war קֹדֶשׁ, sie mussten ihn ganz und innerhalb bestimmter Frist verzehren, was dann noch übrig war, wurde durch Verbrennen vernichtet[2]. Bei den Arabern kam es vor, dass das Opferthier, abgesehen vom Blut, roh mit Haut und Haaren in wenigen Augenblicken von der Gemeinde verschlungen wurde. Das Passahlamm des Priestercodex darf nicht zerlegt, es muss im Hause und in derselben Nacht sammt den Eingeweiden verzehrt werden.

Die Tischgemeinschaft mit der Gottheit wurde in gewissem Masse auf alles Essen und Trinken ausgedehnt. Im Allgemeinen war jede Schlachtung ein Opfermahl[3]. Man genoss aber auch von

---

[1] Der Priestercodex deutet das ihm unverständliche אֹהֶל מוֹעֵד (= Versammlungszelt?) als den Ort der Zusammenkunft zwischen Jahve und Mose (Ex 25 22 30 6 36 Num 7 89) oder zwischen Jahve und Israel (Ex 29 42 f. Num 17 19). Ebenso schon Ex 33 7—11. Vgl. auch Num 11 16 f. 24 ff. 12 4 ff. Dt 31 14 I Sam 3 2 ff. etc.

[2] Ex 23 18 34 25. — Ex 12 10 Lev 7 15 ff. 19 6 22 30. Dasselbe geschah mit denjenigen Sühnopfern, die überhaupt nicht gegessen wurden (Lev 4 12 21). Ebenso war das bei den Griechen (E. Rohde, Psyche S. 248 f.).

[3] I Sam 14 32 ff. fällt Sauls Mannschaft über das erbeutete Vieh, schlachtet es auf dem Fleck und isst blutiges Fleisch. Da lässt Saul einen grossen Stein

der Ernte nichts, bevor der Anbruch[1] der Gottheit dargebracht war. Dazu sammelte man sich in fröhlicher Mahlzeit um den Altar, um sich festlich vor dem gütigen Geber zu freuen. Ohne diese göttliche Weihe erschien der Ernteertrag unrein (Hos 9 4). So wurde durch die Festfeier der Verkehr zwischen Gott und Menschen lebendig erhalten, immer aufs Neue nahm die Gottheit ihre Diener in ihren Schutz. Die späteren Propheten verspotteten das Opfern als Fleischessen (Hos 8 13 Jer 7 21), das Volk glaubte mehr zu essen. Damit dass man einem Gott opferte, trat man mit ihm in reale Verbindung (נִצְמַד Num 25 3 5). Vorübergehend konnte das Verhältniss zwischen Jahve und Israel eine Trübung erfahren, aber an den Altären wurde man seines Fortbestandes vergewissert[2]. So lange dieser Cultus bestand, konnte eine Stimmung, wie die späteren Propheten sie vom Volke forderten, überhaupt nicht aufkommen. Dazu mussten mit der Nation ihre Altäre fallen.

Das Opfer war ursprünglich immer ein Geschlechts- oder Stammesopfer, und das Festopfer bedeutete auch später eine Verbrüderung der Diener desselben Gottes (s. S. 27)[3]. Es war des-

---

heranwälzen und das Volk schlachtet nun an dem Stein, an den offenbar das Blut gebracht wird. Das war der erste Altar, den Saul errichtete (vgl. oben S. 132). Hier bricht beim Volke wohl eine ältere barbarische Schlachtungsart wieder durch. Ein nomadisches Volk hat beim Schlachten nicht immer einen Altar in der Nähe. — In der Erzvätersage, aber auch in geschichtlicher Zeit, ist öfter von Schlachten die Rede, ohne dass an ein Verbrennen von Theilen des Thieres gedacht werden könnte (Gen 18 7 27 9 14). Man muss aber auch bezweifeln, ob da an eine eigentliche Darbringung des Blutes gedacht ist. Gen 18 scheint der Knecht Abrahams zu schlachten, Gen 27 bleibt es unklar, wer die Schlachtung besorgt. Vgl. auch Jdc 6 19 I Sam 18 24. Eine Anrufung der Gottheit fand aber wohl bei jeder Schlachtung statt.

[1] Dieselbe Vorstellung erstreckte sich auf den ersten Wurf der Thiere und die ersten Erträge des Weinstocks und der Obstbäume. Diese wurden in ersten Jahren gänzlich der Gottheit geweiht (Dt 20 6 28 30 Lev 19 23—25 Jer 31 5). Vgl. unten S. 148.

[2] Man schwor aber auch bei der Festfeier bei der Gottheit, d. h. man bekannte sich feierlich als ihren Diener (Am 8 14 Hos 4 15, vgl. Jer 4 2 sowie Wellhausen, Skizzen III[2] 58).

[3] Von jeher wurde daher kein Fremdling in der gottesdienstlichen Versammlung (קָהָל) geduldet. Beisassen wurden erst nach mehreren Generationen in sie aufgenommen (Dt 23 4). קְהַל יהוה, die gottesdienstliche Versammlung Israels ist gleichbedeutend mit der Summe der vollberechtigten Volksglieder (Mi 2 5). — In späterer Zeit theilte der Reiche von seinem Opferfleisch den Armen mit. Diese auch bei den Arabern sich findende Sitte stammt aber aus einer Zeit, in der jedes Opfer noch Stammesopfer war. Vgl. Am 4 5 I Reg 19 21. Wellhausen, Skizzen III[2] 118f.

halb der Höhepunkt des socialen Lebens, das in ihm eine immer neue Bekräftigung fand. Mit einem feierlichen Opfer wurde auch der Krieg eröffnet (I Sam 13 9). Es verpflichtete die Krieger zu gegenseitiger Treue auf Leben und Tod, es vergewisserte sie aber auch der Hülfe Jahves, der mit ihnen in den Krieg zog.

Freude war der Grundzug des althebräischen Cultus, weil er die Vereinigung der Menschen mit der Gottheit und untereinander bedeutete. Deshalb kam er auf Singen und Spielen und oft auch auf ausgelassenes Zechen hinaus. In der Noth weinte und heulte man freilich auch vor Jahve (Am 8 3 Hos 7 14 Jo 1 13 2 17), man schüttete Wasser vor ihm aus, um die Thränenfluth zu vergrössern, und fastete (Jdc 20 26 I Sam 7 6)[1]. Aber nur in tastendem Versuch wagte man dem Zorne Jahves mit Opfern zu begegnen (I Sam 3 14 26 19). Im schlimmsten Fall wagte man nicht einmal, den göttlichen Namen zu nennen (Am 8 10).

Das Opfer brauchte nicht blutig zu sein, zum blossen Geschenk an die Gottheit war die unblutige Gabe am Ende ebenso geeignet wie die blutige. Aber das blutige Opfer war kostbarer. Deshalb opferte man auch zumeist junge Thiere, weil die den Menschen noch am meisten hätten nützen können. Ueberdies war das blutige Opfer ein prägnanterer Ausdruck der Communion als das unblutige, wenngleich der Blutgenuss seitens der Opfernden bei den Hebräern früh abgekommen sein muss. Es war der Gottheit vorbehalten, aber nicht deshalb, weil das Leben, das im Blute seinen Sitz hatte, von der Gottheit stammte (das ist ein viel späterer Gedanke) und ihr zurückgegeben werden musste. Der Grund lag vielmehr in der Scheu vor dem Genuss des Lebens[2] und zugleich wohl in dem Bestreben, zwischen der Speise Jahves und der der Menschen zu unterscheiden. Aus diesem Bestreben ging das Brandopfer hervor, der Theil des זֶבַח, der auf den Altar kam (= עֹלָה), wurde zu einem

---

[1] Diese Stellen sind allerdings ziemlich spät. Oeffentliches Fasten ist für die ältere Zeit sonst nur als Trauergebrauch bei Todesfällen bezeugt (I Sam 31 13 II Sam 1 12), David fastet aber, als der Tod seines Kindes erst droht, um ihn abzuwenden (II Sam 12 16). Vgl. dazu die freilich auch nicht alte Stelle I Reg 21 27. Dagegen könnte das Fasten der Leute von Jezreel I Reg 21 12 auch nach I Sam 14 24 verstanden werden. Indessen fastete auch der Seher, um sich auf die Offenbarung vorzubereiten (Ex 34 28 Dt 9 9 18).

[2] Aus demselben Grunde, meint W. R. Smith (Rel. Sem.[2] S. 397 ff.), wurde die Netzhaut dem Jahve dargebracht. — Sogar die Sprengung oder Streichung des Blutes auf die Menschen kam selten vor. Sie findet sich nur beim Bundesschluss am Sinai (Ex 24 8), sodann im Priestercodex bei der Priesterweihe (Lev 8 23) und der Wiederweihe des geheilten Aussätzigen (Lev 14 6 f. 14).

besonderen Opferthier für Jahve. Regelmässig erscheint עלה nur neben mehreren זְבָחִים. Uebrigens wurde auch das Blut der erbeuteten Jagdthiere mit Erde bedeckt (Lev 17 13).

Die Gabe an die Gottheit konnte also zugleich zur Communion mit ihr dienen und mit der Communion war zugleich Versöhnung gegeben, d. h. die Communion räumte aus dem Wege, was an vorübergehender Gleichgültigkeit und unerklärlicher Ungnade auf Seiten Gottes und an Schuld auf Seiten der Menschen das Verhältniss zwischen Gott und Volk trübte. Besondere Sühnopfer brauchte es deshalb nicht zu geben, vielmehr diente das gewöhnliche Opfer zur Begütigung der Ungnade und zur Sühne der Schuld (vgl. מִנְחָה I Sam 26 19, זֶבַח und מנחה I Sam 3 14, עֹלָה Mi 6 6, Oelspenden Mi 6 7).

Dagegen sind die späteren Sühnopfer des Priestercodex (אָשָׁם und חַטָּאת) aus Geldbussen hervorgegangen, die man an das Heiligthum zahlte (II Reg 12 17). אשם heissen auch die Weihgeschenke, mit denen die Philister den zürnenden Jahve begütigen (I Sam 6 3 4 8 17). Das Geschenk bedeckt die Augen des Beleidigten als Aequivalent für die Beleidigung (Gen 20 16).

Die Sühne konnte also auch unblutig sein, umgekehrt hatte auch nicht jedes blutige Opfer den Sinn der Communion, wie das namentlich aus dem Menschenopfer deutlich ist. Dass dies Opfer dem althebräischen Bewusstsein nicht fern lag, zeigt schon die Erzählung Gen 22, wonach Jahve es fordern kann. Dass es aber auch thatsächlich vorkam, beweist das Opfer Jephthas (Jdc 11), obwohl es ungeschichtlich ist und auf Umdeutung eines kanaanitischen Naturcults beruht. In grosser Noth galt es danach als hochpatriotische That, wenn ein Volksführer dem Jahve für den Fall des Sieges ein Kind zum Opfer gelobte. Mit Stolz erzählte man in Israel von Vater und Tochter. Bei diesem Opfer ist die Gabe ins Ausserordentliche gesteigert, es ist zunächst wohl in Analogie des Opfers von Kriegsgefangenen aufgekommen. Wenn Gideon den Zebach und den Ṣalmunnaʿ bei der Siegesfeier zu Hause abschlachtet, so wird das vor dem Altar Jahves geschehen sein, vor dem auch Samuel den Agag in Stücke haut (Jud 8 18 ff. I Sam 15 32 33). Wie die entsprechenden Gefangenenopfer der Araber[1], so hatten auch diese augenscheinlich den Sinn, dass man der Gottheit das Beste von der Beute darbrachte. Damit bekannte man zugleich, dass die Gottheit den Sieg gegeben hatte. Vielleicht wollte man dabei auch

---

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen III² 115 f. W. R. Smith, Kinship S. 294; Rel. Sem.² S. 361 ff., 491 f.

dem Zorne Jahves gegen den Feind die unmittelbarste Befriedigung gewähren, so dass die Opferung einigermassen auch den Sinn der Hinrichtung gewann.

Die Frage, ob die Israeliten mit dem Menschenopfer die Vorstellung eines stellvertretenden Strafeleidens verbanden, ist nicht mit Sicherheit zu beantworten, aber wohl eher zu verneinen als zu bejahen. Es ist auch zweifelhaft, ob sie stellvertretende Hinrichtung kannten. Jonathan, der dem Tode verfallen war, wird I Sam 14 25 vom Volke losgekauft (פָּדָה), ob durch Hinrichtung eines anderen, ist nicht gesagt. Wenn ferner II Sam 21 die sieben Nachkommen Sauls seine Blutschuld büssen, so fand dabei nach hebräischer Denkweise überhaupt keine Stellvertretung statt. Es handelte sich hier lediglich um Blutrache (s. S. 107 f.). Eher scheint der Gedanke einer stellvertretenden Hinrichtung vorzuliegen, wenn nach Dt 21 1 ff. ein junges Rind an Stelle des unbekannten Todtschlägers getödtet wird. Dieser Act hat dabei auch einigermassen den Charakter eines Opfers. Aber am Ende hat er doch nur epideiktischen Sinn.

Allerdings konnte das Menschenopfer den Sinn eines stellvertretenden Strafeleidens auch in anderer Weise gewinnen, als aus der Analogie der stellvertretenden Hinrichtung. Aber die Menschenopfer, von denen wir in Israel hören, erfordern eine solche Deutung nicht oder lassen sie überhaupt nicht zu. Mesa schlachtet freilich in der höchsten Noth seinen Thronfolger der Gottheit, um ihren Zorn zu stillen (II Reg 3), aber da fragt sichs immer noch, ob dieser Zorn durch die Schuld der Menschen hervorgerufen ist. Den alten Hebräern erschien der Zorn der Gottheit in hohem Masse als unbegreiflich. Im Sinn einer Sühne der Schuld ist das Menschenopfer bei den Israeliten erst in der Zeit Manasses bezeugt (Mi 6 7) und da liegt vielleicht fremder Einfluss vor[1]. Aber selbst wo es sich um Sühne einer Schuld handelte, konnte das Opfer lediglich die Dahingabe des Kindes bedeuten. Anders steht es dagegen mit dem Opfer Jephthas. Er gelobt das Opfer für den Fall des Sieges, da ist der Gedanke der Sühne von Schuld überhaupt ausgeschlossen. Noch mehr muss man vom altisraelitischen Thieropfer den Gedanken stellvertretenden Strafeleidens ausschliessen, bei ihm hätte er doch

---

[1] Ob I Reg 16 34 von einem Menschenopfer die Rede ist, ist zweifelhaft (vgl. Kuenen, Onderz.[2] I 233). Jes 53 redet freilich von stellvertretendem Leiden und Sterben, setzt aber nicht nothwendig entsprechende Opfervorstellungen voraus. Vgl. auch A. Kamphausen, Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion (Bonn 1896).

nur nach der Analogie eines gleichbedeutenden Menschenopfers aufkommen können[1].

Die hebräischen Vorstellungen vom Wesen und von der Wirkung des Opfers waren, so viel wir sehen können, von sehr untheologischer Natur. Sie waren auch nicht specifisch israelitisch, die Eigenthümlichkeit Israels lag hier vielmehr darin, dass es den freilich uralten und weitverbreiteten Gedanken der Communion in vollem Sinne ausprägte und sich damit begnügte. Bemerkenswerth ist dabei namentlich das Zurücktreten des Menschenopfers, das bei den Nachbarn und Vorsassen Israels eine grosse Rolle spielte. Es widerstrebte dem humanen Charakter der israelitischen Religion, häufiger wurde es in Israel erst in einer Zeit, in der der altisraelitische Glaube überhaupt verfiel und sich auflöste.

§ 17. Heiligkeit, Reinheit und Unreinheit.

Weil der Cultus eine mystische Vereinigung der Menschen mit der Gottheit bedeutete, so kam es darauf an, von ihm alles fernzuhalten, was diese Vereinigung stören und hindern konnte. Kein Fremder wurde zur gottesdienstlichen Versammlung zugelassen, aber auch die Angehörigen Jahves durften nur im Stande der Heiligkeit vor ihn kommen, d. h. unter Beobachtung der Observanz, die im Allgemeinen jeder Gott und im Besonderen Jahve von seinen Gästen forderte. Sie mussten sich dazu vorbereiten[2]. Namentlich enthielt man sich zu dem Zweck vom Weibe und wusch oder wechselte die Kleider (Gen 35 2 Ex 19 10ff.)[3], man vermied aber auch alle „Unreinheit", die schon unter gewöhnlichen Verhältnissen vom Verkehr mit Anderen ausschloss. Diese Observanz war streng, oft war der Einzelne verhindert, am Opfermahl theilzunehmen oder überhaupt das Heiligthum zu betreten. Trotz seines Argwohns gegen David erscheint es dem Saul plausibel, dass David irgend welcher Unreinheit halber von der Festtafel, die natürlich ein Opfermahl war, fern bleibt (I Sam 20 26). Die Redensart עָצוּר וְעָזוּב bedeutet wahrscheinlich den wegen Unreinheit vom Verkehr und natürlich auch vom Cultus Ausgeschlossenen und den zu ihm Zugelassenen[4]. Als öfter

[1] Auf Grund seiner aprioristischen Totemtheorie (s. oben S. 23) vindicirt W. R. Smith dem Opferthier einen gottmenschlichen Charakter (Rel. Sem.[2] S. 418ff.). Uebrigens zeigt er gut, wie wenig das alttestamentliche Sühnopfer zum Verständniss der neutestamentlichen Sühnidee austrägt.

[2] Für immer ausgeschlossen waren die Verschnittenen (Dt 23 2).

[3] Zum Kleiderwechsel vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 55, 110, 195f. W. R. Smith, Rel. Sem[2] S. 451ff.

[4] Vgl. Jer 36 5. Der עָצוּר ist ursprünglich vielleicht geradezu der Ein-

vorkommende Bezeichnung der Volksgesammtheit lehrt die Redensart, eine wie grosse Rolle diese Dinge von jeher spielten. Man schmückte sich aber auch der Gottheit zu Ehren und zur Erhöhung der eigenen Freude. Das war so unentbehrlich, dass die armen Israeliten in Aegypten sich zur Festfeier in der Wüste den Gold- und Silberschmuck der Aegypter leihen mussten. Uebrigens stellten die Schmucksachen auch Amulete (Gen 35 4) vor, die am heiligen Orte vielleicht neue Kraft gewinnen sollten, noch mehr aber zur Abwehr der Dämonen dienten, die es im Heiligthum auch gab und dem Besucher gefährlich werden konnten[1]. Mit alledem heiligte man sich und überdies heiligte der Vorsteher der Feier die Theilnehmer in noch anderer Weise (I Sam 16 5).

Dieselbe Vorbereitung wie der Gottesdienst erforderte der Krieg. Den Krieg heiligen heisst ihn eröffnen (Jer 6 4 Jo 4 19 Mi 3 5), die Krieger heissen die Geheiligten (Jes 13 3)[2]. Sie waren während des ganzen Feldzugs zur Abstinenz verpflichtet, weil Jahve in ihrer Mitte war (II Sam 11 11). Selbst bei kleineren Unternehmungen hielt man sich dem entsprechend (I Sam 21 5 6). Aus diesem Grunde musste das Lager sogar von menschlichen Excrementen rein gehalten werden (Dt 23 10 ff.). Erst bei der Rückkehr aus dem Kriege traten die Krieger in den profanen Stand zurück wie Jedermann bei beendigter Festfeier.

Heilig (קָדֹשׁ)[3] sind die Gott geweihten Dinge, die damit dem profanen Gebrauch entzogen sind. „Das so zusammengemischte Rauchwerk sollt ihr nicht für euch selbst machen, es soll dem Jahve heilig sein“ (Ex 30 37). Das Gegentheil von קדש ist חל (I Sam 21 5 Ez 22 26). קדש (auch מִקְדָּשׁ) ist der Ort, an dem die Gottheit wohnt (Ex 3 5), קדש sind die Geräthe des Gottesdienstes, die Gaben, die der Gottheit dargebracht werden (I Reg 7 51), die Versammlung, die den Gottesdienst übt und dazu aus dem profanen Stande heraus-

---

gesperrte. Es kam nach I Sam 21 8 vor, dass ein Unreiner beim Heiligthum eingesperrt wurde, um dort von seiner Unreinheit durch irgend welche Lustrationen frei zu werden. Doch vgl. auch W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 456.

[1] Aus Furcht vor diesen Dämonen sprangen die Philister über die Schwelle des Dagontempels (I Sam 5 5). Abwehr der Dämonen bezweckten nach Wellhausen's gewiss richtiger Deutung auch die Schellen am hohenpriesterlichen Gewande. Vgl. auch S. 154 Anm. 5.

[2] Oefter wird deshalb der Krieg mit einem Schlachtfest verglichen (Soph. 1 7 Jer 46 10 Ez 39 17 ff.).

[3] Ueber den Begriff von קָדֹשׁ und seinen Derivaten vgl. Baudissin, Studien II 1 ff. W. R. Smith, Prophets S. 224 ff., 422. Rel. Sem. S. 140 ff. Dillmann zu Ex 15 11. Duhm zu Jes 1 4.

getreten ist, das Heer, das sich gottesdienstlich zum Kriege vereinigt (I Sam 21 6). Heilig (קָדוֹשׁ) sind namentlich die Menschen, die im besonderen Dienste der Gottheit stehen, wie die Priester (Ps 106 16), קְדֵשׁוֹת sind die Hierodulen (Gen 38 21 f. Dt 23 18). קדש oder קדוש ist der Festtag (Jes 58 13). In allen diesen Beziehungen ist von heiligen (קִדֵּשׁ und הִקְדִּישׁ) die Rede[1]. So vom heiligen Ort (I Reg 8 64), von der Gabe (Jdc 17 3), von der Versammlung (Seph 1 7), den Kriegern (Mi 3 5), dem Priester (I Sam 7 1). Man heiligt sich übrigens auch da, wo man in ausserordentlichen Erlebnissen die Nähe der Gottheit spürt (Num 11 18 Jos 3 5). Von dem cultischen Gebrauch liegt es schon ab, wenn auch der Prophet heilig genannt wird (II Reg 4 9 vgl. Jer 1 5).

Heilig ist ein Ding oder ein Mensch (zunächst wenigstens) nicht an sich, sondern durch die Beziehung zur Gottheit. Wenn nun auch der Gottheit selbst Heiligkeit beigelegt wird, so ist der Begriff nicht etwa von den heiligen Dingen auf sie selbst übertragen. Vielmehr bedeutet קדש ursprünglich soviel als göttliche Potenz. Der Gottheit nahe gebracht treten Dinge und Menschen in die Sphäre des Göttlichen ein und werden sie von seinem Wesen durchdrungen, so dass das Göttliche auch in ihnen wirkt. Uralte Vorstellungen liegen zu Grunde, wenn die unbefugte Berührung heiliger Dinge auf Menschen tödtlich wirkt (Num 4 15 20) oder sie selbst in Folge dessen dem Heiligthum verfallen (Ex 29 37 Lev 6 11 Ez 44 19 46 20). Die heiligen Dinge sind gleichsam mit göttlichem Fluidum geladen[2]. Nach Jos 6 18 7 12 wird dadurch, dass Achan etwas Gebanntes (חֵרֶם) an sich genommen hat, das ganze Lager zu חרם.

Die Heiligkeit ist ursprünglich ein rein cultischer Begriff, sie geht aus von der Wohnung der Gottheit. Von dort überträgt sie sich auf alle Dinge und Menschen, die mit dem heiligen Orte in Berührung kommen. Freilich kann nicht jedes Ding der Gottheit heilig sein oder werden, Reinheit (טָהוֹר) ist die Vorbedingung dazu.

---

[1] Die Verbalformen קָדַשׁ, נִקְדַּשׁ, קִדֵּשׁ, הִקְדִּישׁ sind natürlich denominativ. Bezüglich des Verhältnisses von קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ ist es von Interesse, dass letzteres ursprünglich nicht von Dingen gebraucht zu sein scheint. Eine etymologische Bestimmung der Grundbedeutung ist nicht möglich, der Begriff von קדש ist auch nicht specifisch hebräisch. Die קְדֵשׁוֹת gehören der Jahvereligion nicht an, auf der Inschrift des Eschmunazar heissen die Götter האלנם הקדשם (Z. 9, 22), קְדָשָׁא heisst aramäisch der Ohrring, weil er Amulet ist. Wahrscheinlich hatte קדש auch im arabischen Heidenthum cultischen Sinn; vgl. Nöldeke, LCBl 1879, 362. W. R. Smith, Prophets S. 422.

[2] Aehnlich überträgt die Handauflegung Geist (Dt 34 9). Vgl. auch oben S. 67 Anm. 1.

Aber auch Reinheit bedeutet zunächst die Freiheit von dämonischen Mächten, die in den sog. unreinen Dingen und Menschen vorhanden sind und die wie ein Krankheitscontagium Anderen gefährlich werden können. Wenn nach dem A. T. Leichen, viele Thiere, der Aussatz, die geschlechtlichen Vorgänge und selbst menschliche Excremente verunreinigen, so ist für alle Dinge aus heidnischen, namentlich arabischen und griechischen Parallelen der Charakter des Dämonischen gesichert[1]. Man meidet sie alle schon im alltäglichen Verkehr, da will man rein (טָהוֹר) sein, man vermeidet sie aber erst recht beim Cultus, der Heiligkeit erfordert. Denn hier stören sie erst recht die Gemeinschaft der Theilnehmer, sie beleidigen aber auch die Gottheit. Die Gottheit hasst natürlich, was die Menschen meiden und hassen, vor allem aber will sie in der Durchdringung von Menschen und Dingen nicht dämonischem Gesindel begegnen. Denn der Sinn der Heiligkeit ist der der Exclusivität, was dem Heiligen zu nahe kommt, wird von ihm nicht wieder losgelassen, es ist ihm verfallen. Heilig im höchsten Sinn ist der Bann (חֵרֶם). In sofern kann heilig soviel sein wie Eigenthum Gottes[2]. Durch das Unreine wird das Heilige aber profanirt (חִלֵּל von חֹל) oder gar geschändet (הֶחֱנִיף von חָנֵף)[3], es ist für die Gottheit gräuelhaft (תּוֹעֵבָה, שֶׁקֶץ, שִׁקּוּץ). In diesem Sinne betrachtet die spätere Zeit den Dienst fremder Götter, die ältere zunächst die Unreinheit.

Die Reinheit steht wie die Heiligkeit im Gegensatz zur Unreinheit, in gewissem Gegensatz steht sie aber auch zur Heiligkeit. Zunächst ist sie die Sphäre, in der der Mensch sich frei von der Rücksicht auf Götter und Dämonen bewegen kann. Der älteste Sinn der

---

[1] Vgl. bes. Wellhausen, Skizzen III[2] 158, 167ff. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 446ff. E. Rohde, Psyche S. 360ff. Wie weit diese Vorstellungen reichten, sieht man daraus, dass die Früchte eines Baumes während der drei ersten Jahre für unrein galten und im vierten dem Jahve heilig waren (Lev 19 $_{23}$ff.). Ebenso stand es mit den Weinbergen, die man erst nach bestimmter Zeit aberntete (חִלֵּל von חל Dt 20 $_{6}$ u. ö.). In dieser Hinsicht standen die Israeliten aber gewiss auch unter kanaanitischem Einfluss. Die heidnischen Araber kannten keinen Unterschied von reinen und unreinen Speisen. Auch schloss die Trauer bei ihnen vom Gottesdienst nicht aus (Wellhausen a. a. O. S. 168, 170).

[2] Das Eigenthum Jahves kam freilich vielfach seinen Dienern zu Gute, so namentlich den Priestern. Die Tempelschätze konnten stets zur nationalen Vertheidigung verwandt werden. Aber sehr gefährlich war es, Stätten, die durch die Bestreuung mit Salz (Jdc 9 $_{45}$ Ez 43 $_{25}$) zum חרם erklärt, d. h. geheiligt waren, später zu bebauen. Die Erzählung von I Reg 16 $_{34}$ ist freilich spät und wohl ungeschichtlich. Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 159.

[3] חל ist das contradictorische Gegentheil von קֹדֶשׁ, חָנֵף das conträre. חל ist eigentlich das Erlaubte, also = טָהוֹר, das zu טָמֵא conträr ist.

Heiligkeit ergiebt sich aber aus ihrer Urverwandtschaft mit der Unreinheit. Wenn man ein Ding mied, so wusste man oft nicht recht, ob man es als heilig oder als unrein zu betrachten habe[1]. Das Heilige und das Unreine wird bei den Südseeinsulanern unterschiedslos unter dem Ausdruck tabu[2] befasst. Das Eine wie das Andere ist eben von dämonischer Macht durchdrungen. Noch im Talmud heisst es, dass die heiligen Bücher die Hände verunreinigen, und im A. T. wird die Heiligkeit, deren man sich entledigen will, in ganz derselben Weise behandelt wie die Unreinheit. Da ist kein Unterschied zwischen dem hochheiligen Blut des Sündopfers und dem Aas des Gewürms[3]. Augenscheinlich entstammt auch die Heiligkeit zuletzt dem Dämonenglauben, aber bei der Erhebung der Götter über die Dämonen (s. o. S. 22) haben Heiligkeit und Unreinheit sich geschieden. Das Unreine wird verabscheut, das Heilige wird mit Ehrfurcht behandelt, dann aber auch gesucht. Man heiligt sich nicht nur, um der Gottheit mit der schuldigen Observanz zu nahen, sondern auch um ihrer Gemeinschaft theilhaft zu werden, göttliches Wesen strömt im Cultus auf die Gemeinde über. Die Heiligkeit weicht freilich von ihr, wenn sie in den profanen Stand zurücktritt, aber die durch sie bewirkte Gemeinschaft mit der Gottheit überdauert die Festfeier. Sie erstreckt sich auf das ganze Volk und auf das ganze Land, die dem Jahve heilig d. h. unverletzlich sind und von ihm beschützt werden (Jes 4 3 52 1 Jer 2 3). Aber auch die Reinheit, in der man alltäglich lebt, ist am Ende durch die Heiligkeit bedingt, die von den Heiligthümern ausgeht. Rein ist das Land Jahves, weil er hier als der Landesgott gegen alle anderen übermenschlichen Mächte Schutz gewährt, unrein ist dagegen das Ausland (Am 7 17 vgl. Jos 22 19)[4]. Immerhin war das alte Israel in

---

[1] Lucian, de dea Syra § 54 heisst es von den Syrern von Hierapolis: σύας δὲ μούνας ἐναγέας νομίζοντες οὔτε θύουσιν οὔτε σιτέονται. ἄλλοι δ' οὐ σφέας ἐναγέας ἀλλὰ ἱροὺς νομίζουσιν. ὀρνίθων τε αὐτέοισι περιστερὴ χρῆμα ἱρότατον καὶ οὐδὲ ψαύειν αὐτέων δικαιεῦσι· καὶ ἢν ἀέκοντες ἅψωνται, ἐναγέες ἐκείνην τὴν ἡμέρην εἰσί.

[2] Vgl. J. G. Frazer, Encycl. Brit.[9] XXIII 15 ff.

[3] Lev 6 20 f. 11 31 ff. Bemerkenswerth ist auch, dass der Hohepriester sich wäscht, wenn er die heiligsten Kleider anzieht und auszieht (Lev 16 4 24); vgl. auch 16 26 28 Num 19 7—10. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 446 ff.

[4] Hierher gehört auch, dass Naeman Erde aus dem Lande Israel mitnimmt, um auf ihr den Jahve in Damaskus verehren zu können (II Reg 5 17). — Der ganze Ernteertrag wird dadurch rein, dass die Erstlinge dem Jahve geweiht werden. Im anderen Fall muss man immerfort Unreines essen. Vgl. Hos 9 4 Ez 4 13.

dieser Hinsicht bei Weitem nicht so exclusiv wie die späteren Juden. Sie scheuten sich durchaus nicht, mit Fremden an einem Tische zu essen (Gen 43 32).

Die Heiligkeit Jahves bedeutet weiterhin aber überhaupt seine Gottheit, sofern diese auf sich selbst steht, sich behauptet und zur Geltung bringt. Sie hat dabei freilich einen wenig bestimmten Inhalt, aber über diese Unbestimmtheit ist sie im A. T. nie hinausgekommen. קְדוֹשִׁים heissen Ps 16 3 die Heidengötter, die auch Ps 89 6 8 gemeint sind. Uebrigens ist קדושים auch Bezeichnung der Engel, sofern sie übermenschlicher Natur sind oder im Dienste Gottes stehen[1]. Die älteste Stelle des A. T., an der von der Heiligkeit Jahves geredet wird, ist wohl I Sam 6 20: „Wer kann stehen, vor Jahve, diesem heiligen Gott, und zu wem soll er von uns ziehen?“ Todbringend ist hier Jahves Nähe, er zürnt, aber man weiss nicht, weshalb. Die Heiligkeit Jahves bedeutet hier seine Gottheit, sofern sie sich zum Unheil der Menschen geltend macht. Das ist die äusserste Spitze des Begriffs, aber einen gewissen Gegensatz gegen die Menschen oder auch gegen andere übermenschliche Wesen bedeutet er überall. Freilich kommt dieser Gegensatz oft auch auf die Erhabenheit und Herrlichkeit oder gar auf die blosse Unterschiedenheit vom Menschlichen oder anderem Göttlichen hinaus. Anderen Sinn hat es nicht, wenn vom heiligen Palast Jahves (Mi 1 2), seinem heiligen Namen (Ez 20 39) und seinem heiligen Geist (Jes 63 10f.) geredet wird.

Wir wissen nicht, wie alt die Beschneidung in Israel war, sie reichte aber jedenfalls in die frühesten Zeiten hinauf. Aber sie hat im alten Israel nicht als Zeichen des Jahvedieners gegolten und Mose hat sie dazu auch nicht gemacht. Auch die Phönizier übten sie, ebenso gewiss die Edomiter, Moabiter und Ammoniter, unbeschnitten heissen nur die Philister[2]. Sie war auch unter den Völkern der Sinaihalbinsel verbreitet, wie sie später unter den Arabern allgemein war. Nach Ex 4 24ff. haben die Israeliten die Beschneidung von den Midianitern angenommen. Ihren Ursprung hatte sie vielleicht in Aegypten, von wo sie Jos 5 abgeleitet wird. Was sie an sich ursprünglich bedeutete, ist räthselhaft. Aber sie

---

[1] Vgl. Job 15 13 und sonst Job 5 1 Zach 14 5 Dan 4 10 14 20. Dagegen bedeutet I Sam 2 2: es ist kein קדוש wie du s. v. a. es ist kein Gott wie du.

[2] Deshalb wird man trotz Gen 34 auch für die Kanaaniter annehmen müssen, dass sie die Beschneidung übten. Vgl. überhaupt Kuenen, Godsd. I 237ff. Wellhausen, Skizzen III[2] 174f. ZDMG, 1887 718. Erman, Aegypten S. 710f. Lagarde, Uebersicht S. 117.

gilt bei vielen barbarischen Völkern für eine Probe der Mannhaftigkeit, und sie war bei Hebräern und Arabern unerlässlich für das vollberechtigte männliche Glied des Stammes und Volkes. Dabei stand sie in Beziehung zur Hochzeit. Blutsbräutigam nennt Sippora ihren Mann, nachdem sie mit der blutigen Vorhaut ihres Kindes die Scham Moses berührt hat. Auch in der Erzählung von Gen 34 blickt diese Beziehung durch. Das Ursprüngliche ist die Beschneidung der herangewachsenen jungen Männer, die Beschneidung der Kinder ist eine Milderung jener älteren Sitte. Die Beschneidung des Bräutigams bedeutet aber nicht nothwendig die Weihe des Zeugungsgliedes an die Gottheit. Freilich wurde sie bei den Israeliten auch als religiöse Forderung betrachtet. Jahve will den Mose tödten, weil er unbeschnitten ist. Aber das ist auch schon daraus verständlich, dass Stamm und Volk die Beschneidung von allen ihren Gliedern forderten, heilige Sache war sie als nationale. Jos 5 erscheint sie aber mehr als ein Stück Gesittung und insofern als nationale Ehrensache. Der Gedanke, dass sie unmittelbar dem Jahve gelte, ist erst später aufgekommen, als die Beschneidung bei den Nachbarn Israels, wie es scheint, in Abgang kam. Da erst konnte sie zum specifischen Sakrament der jüdischen Religion werden. Aber noch dem Jeremia ist dieser Sinn der Beschneidung unbekannt, wenn er 4 4 sagt: „Beschneidet Euch dem Jahve, thut ab die Vorhaut von Euren Herzen.“ Also gilt die äusserliche Beschneidung, wie Jeremia voraussetzt, nicht dem Jahve.

§ 18. Jahve und andere Götter.

Auf dem Boden des Cultus berührte sich die Jahvereligion mit anderer Religion, die theils früher als sie selbst in Israel geherrscht hatte, theils später eingedrungen war. Aus alter Zeit stammte der Todten- und Ahnencult.

Im Grabe[1] ruhten die Verwandten bei einander, bei Vater und Mutter wollte Jedermann bestattet sein (II Sam 17 23 19 38). Eidlich lassen Jakob und Joseph sich die Ueberführung ihrer Leichen nach Kanaan und in das Familiengrab zusichern (Gen 47 30 50 25

[1] Das Begraben war allgemeine und ursemitische Sitte. Wellhausen macht darauf aufmerksam, dass das Verbum קבר, das diese specifische Bedeutung hat, durch alle Dialecte geht. Das Verbrennen kommt bei der Bestattung Sauls und seiner Söhne vor (I Sam 31 12). Es handelte sich da aber wohl um keine vollständige Verbrennung der Leiche wie in dem Falle von Jos 7 25 (vgl. Am 2 1), wie aus II Sam 21 12 ff. zu schliessen ist. Der Sinn des Verbrennens war jedenfalls ein gegentheiliger. Vgl. Wellhausen, Gesch.[3] S. 99, E. Rohde a. a. O. S. 29 f. gegen A. Klostermann zu I Sam 31 12.

Ex 13 19). Auch dem Hochverräther Joab wurde ein Grab bei seinem Geschlecht zu Theil (I Reg 2 34). Jojakim that freilich dem Propheten Uria, den er hinrichten liess, obendrein die Schmach an, dass er ihn bei dem gemeinen Volke bestatten liess (Jer 26 23 vgl. auch I Reg 13 22 II Reg 23 6). Ursprünglich lag das Familiengrab auf dem Acker der Familie, vielleicht gar im Hause (I Sam 25 1 I Reg 2 34)[1].

Auch im Todtenreich, in der Scheol, waren die Verwandten bei einander. Die Scheol erscheint Ez 32 17ff. und Jes 14 11 als die eine grosse Grabstätte, wahrscheinlich bedeutet sie ursprünglich nichts Anderes als die Zusammenfassung der vielen einzelnen Gräber zu einem grossen gemeinsamen. Aber wie das Grab auch das Haus des Todten heisst (Jes 22 16), so ist die Scheol auch eine Todtenwelt, in der die Todten ihr früheres Leben einigermassen fortsetzen. Die Könige sitzen dort auf Thronen (Jes 14). Die Vereinigung mit den Verwandten in der Scheol ist aber abhängig davon, dass man bei ihnen begraben ist und zwar in aller Form, die das ehrliche Begräbniss erfordert. Sonst kommt man in der Scheol in irgend einen Winkel (Ez 32 23 Jes 14 15), zu den Unbeschnittenen, die im Leben wie im Tode von der Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen sind (Ez 28 10 31 18 32 19)[2]. Mit den Verwandten vereint genoss man in der Scheol Schutz und Ehre, analog dem, was das Geschlecht für die Lebenden bedeutete. Das bedeutet der Ausdruck „zu seinen Vätern (oder Leuten) eingehen". Noch zur Zeit Jesu wollten die Juden nach dem Tode in Abrahams Schoss kommen. Einen Widerspruch zwischen den beiden Vorstellungen, dass die Todten im Grabe und dass sie in der Scheol seien, empfand man nicht. Die Todten waren übrigens auch auf der Erde, ein mythisches Urvolk Kanaans heisst die Refa'îm, d. h. die Todtengeister.

Das ehrliche Begräbniss, von dem das Schicksal des Todten in der Scheol abhängig war, bedeutete bei den Hebräern wie bei vielen anderen Völkern in alter Zeit auch einen Todtencultus. Dieser Cultus kam den Todten zu Gute, aber man verehrte die Todten auch, damit sie den Lebenden hälfen. Denn neben der Vorstellung, dass die Todten schlaffe Schatten seien, ging die andere her, wonach sie übermenschliche Macht hatten. אֱלֹהִים wird der erscheinende

---

[1] Vgl. für die Araber Wellhausen, Skizzen III[2] S. 179, für die Griechen E. Rohde, Psyche S. 210f. 630.

[2] Uebrigens war man in der Scheol in dem Zustande, in dem man gestorben war, der Hingerichtete oder in der Schlacht Gefallene mit blutiger Wunde (I Reg 2 6 9 Ez 32 17ff., vgl. Gen 42 38 u. E. Rohde a. a. O. S. 55).

Todte genannt (I Sam 28 13). Die Todten wurden zur Zeit des Deuteronomiums (Dt 26 14) und in noch viel späterer Zeit gespeist (Sir 30 18 Tob 4 17), Königen räucherte man auch beim Begräbniss (Jer 34 5 II Chr 16 14). Das Abscheeren des Haupthaares in Trauerfällen wird man nicht anders als bei anderen Völkern, d. h. als ein Opfer an die Todten deuten dürfen und ebenso wird das Aufritzen der Haut ursprünglich als Blutsverbündung mit den Todten gemeint sein[1]. Auf dem Grabe Rahels stand eine Maṣṣeba (Gen 35 20), auf dem der Debora eine Eiche (Gen 35 8), auch Saul wird unter dem (heiligen) Baume in Jabes begraben (I Sam 31 12). An heiliger Stätte ruhten aber auch die Heiligen der Vorzeit wie Mirjam (Num 20 1), Joseph und die Erzväter. Merkwürdig treten unter den im A. T. genannten Gräbern die der Frauen, Rahel, Mirjam und Debora, hervor. Die Todten nahmen Antheil an dem, was auf Erden vorging, Rahel weint auf ihrem Grabe um ihre Kinder (Jer 31 15). Sie wussten aber namentlich um die Zukunft, deshalb befragte man sie. Um mit ihnen zu verkehren, setzte man sich wohl in die Gräber (Jes 65 4), aber der Beschwörer wusste sie überall zu citiren (I Sam 28). Meistens vernahm man aus der Erde ihre zirpende und flüsternde Stimme (Jes 8 19 29 4). אוב heisst zuweilen die Potenz, durch die der Beschwörer den Todten aufruft (I Sam 28 7 8 Lev 20 27), aber ursprünglich war das Wort (= Wiederkehrender?) vielleicht die Bezeichnung des Todten selbst, später bedeutete es auch den Todtenbeschwörer. Das Wissen der Todten um die Zukunft lässt sich nicht wohl anders verstehen, als dass sie sie ursprünglich auch gemacht hatten. Abraham und Israel wurden nach Jes 63 16 als Helfer angerufen. Im Ahnencult gipfelte naturgemäss die Verehrung, die allen Vorfahren dargebracht wurde.

Verboten wird im Gesetz die Befragung der Todten (Dt 18 10 ff. vgl. Lev 20 6 27), aber abgesehen von Jes 65 4 und dem Spott von Jes 8 19 nehmen die Propheten auf die Todtenbefragung keine Rücksicht. Dass Saul gegen sie eingeschritten sei, sagt ein später Erzähler (I Sam 28 3 9 ff.). Sodann fällt auf, dass die Propheten das im Gesetz (Dt 14 1 2 Lev 19 27 28 vgl. 21 5) verbotene Aufritzen

---

[1] Zum Haaropfer vgl. oben S. 95. Wellhausen, Skizzen III[2] S. 182, 198. E. Rohde a. a. O. S. 200 ff. — Die Selbstverwundung kommt beim Gebet bei den Phöniciern (I Reg 18 28) vor, war aber auch den Hebräern nicht unbekannt (vgl. Wellhausen zu Hos 7 14). W. R. Smith (Rel. Sem.[2] S. 321 ff.) hat das syrische Wort für beten (אתכשף) als sich selbst verwunden gedeutet, ebenso möchte Wellhausen das hebräische התפלל erklären (Isr. Gesch.[3] S. 102). Möglicher Weise hängt auch die Lev 19 28 verbotene Tätowirung damit zusammen.

der Haut und das Glatzenscheeren als etwas Gleichgültiges erwähnen (Am 8 10 Jer 3 24 22 12 Mi 1 10 Jer 16 6 41 5). Das ist vielleicht dahin zu deuten, dass der ursprüngliche Sinn dieser Bräuche nicht mehr recht empfunden wurde, so dass sie nur dem gesetzlichen Purismus anstössig waren. Die Speisung der Todten, die nicht nothwendig als Verehrung verstanden werden musste, wird auch vom Deuteronomium als solche nicht verboten (Dt 26 14), von Sirach wird sie verspottet (30 18), im Buche Tobit dagegen empfohlen (4 17)[1].

Offenbar war der Todten- und Ahnencult der Jahvereligion wenig gefährlich. Eine Nachwirkung von ihm ist wohl in der ausserordentlichen Bedeutung zu constatiren, die dem Segen und dem Fluch der Volksväter in der Genesis beigelegt wird. Dass er einst allgemein verbreitet war, beweist die Unreinheit, die die Berührung und schon die Nähe der Leiche nach sich zieht (vgl. S. 148). Ein alter Protest der Jahvereligion gegen ihn kommt aber vielleicht darin zum Ausdruck, dass Moses Grab unbekannt war (Dt 34 6)[2].

Abgesehen von der Todtenbefragung kam mancherlei Wahrsagung und Zauberei vor (Dt 18 10 11)[3]. Ursprünglich hingen Priesterthum und Seherthum mit diesen Dingen zusammen, wie das auch aus dem Stabe Moses und Aharons deutlich ist[4]. Aber gerade der Zauberei und Wahrsagung war die Jahvereligion besonders feindlich. Sie wurden namentlich von Weibern professionsmässig betrieben (Ex 22 17 Ez 13 17 ff.), wenngleich sich gelegentlich Jedermann in ihnen versuchte (Gen 30 27 44 5). Die Propheten reden verhältnissmässig wenig von ihnen, sie wurden vom Jahveglauben so früh zurückgedrängt, dass sie für ausländisch gelten konnten (Jes 2 6 Dt 18 9 ff.). Der Spruch, wonach sie in Israel überhaupt nicht vorkamen (Num 23 23), ist an der betreffenden Stelle freilich eingetragen, er erweist sich aber durch seinen Inhalt als alt[5].

---

[1] Dagegen ist Jer 16 7 von einer Speisung des Todten nicht die Rede.

[2] Vgl. noch Oort, Theol. Tijdschr. 1881, 350 ff. A. Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887. Stade, Gesch. Israels I 387 ff. R. Pietschmann, Geschichte der Phönicier S. 191 ff. Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892.

[3] Zu den dortigen Bezeichnungen der Wahrsager und Zauberer vgl. R. Smith, Journal of Philology XIII 273 ff., XIV 113 ff.

[4] Rhabdomantie erwähnt Hosea (4 12). Vgl. oben S. 81 f. 86 ff.

[5] In das Gebiet des niederen Zauberwesens gehörten die Schmucksachen, namentlich die der Weiber, die durchweg den Charakter von Amuleten hatten (Gen 35 4). Hosea bezeichnet den Nasenring und die Halskette der Weiber als die Hurerei in Israels Angesicht und die Buhlerei an seiner Brust (Hos 2 4 15).

Gewaltsame Ausrottung der Zauberei, der Viehschande und der Verehrung fremder Götter fordert das älteste Gesetzbuch, das Bundesbuch, das etwa aus dem 8. Jahrhundert stammt (Ex 22 17—19). Aber in älterer Zeit war die Jahvereligion für die Ueberwindung anderer Culte auf ihre eigene innere Kraft angewiesen, und das um so mehr, als man ihre Eigenart nicht im Sinne der absoluten Exclusivität verstand. Der Erzähler von Gen 43 32 wundert sich darüber, dass die Aegypter mit Fremden nicht zusammen essen. Selbst Elia, der die Unverträglichkeit der Jahvereligion mit jeder anderen proclamirte, lebt zeitweilig im Hause der Wittwe von Ṣarpath und lässt sich von ihr ernähren. Israeliten liessen sich aber auch von Kanaanitern zum Opfermahl laden (Ex 34 15 vgl. 18 12), es kam vielfach vor, dass israelitische Männer mit Kedeschen verkehrten. Mit voller Gleichgültigkeit wird das Gen 38 von Juda erzählt. Durch Verkehr mit fremden Weibern wurde man aber auch zur Verehrung fremder Götter geführt (Num 25). Gewisse Heiligthümer hatten internationalen Charakter. In Beersaba, wohin zu Amos Zeit die Nordisraeliten wallfahrteten (Am 5 5 8 14), verkehrten gewiss auch die Edomiter, die sich von Isaak, dem Heiligen von Beersaba ableiteten. Aehnliches wird von Hebron und dem Karmel (I Reg 18) anzunehmen sein. Die Israeliten wallfahrteten gewiss auch nach dem Sinai (I Reg 19) und wohl auch nach Lachai Ro'i (Gen 16 14 24 62 25 11). Salomo baute den Göttern der ihm unterworfenen Völker Heiligthümer in Jerusalem. Ahab errichtete dem Gott der mit ihm verbündeten Tyrier in Samaria einen Tempel. Beide Könige haben diese Götter auch verehrt und das Volk nahm keinen Anstoss daran, es betheiligte sich sogar an dem tyrischen Cultus.

Jahve selbst war alledem gegenüber duldsam, so namentlich gegen die Stammes-, Geschlechts- und Hausgötter. Die Therafim standen in den Heiligthümern neben seinem Bilde (s. S. 135), aber eben damit wurden sie bedeutungslos, wenngleich diese „Götzen des Hauses Israel“ noch zu Ezechiels Zeit im Tempel von Jerusalem eine gewisse Verehrung genossen (Ez 8 10).

Die Syrer nannten den Ohrring das Heilige (קְדָשָׁא), die Hebräer die Edelsteine heilige Steine (Thr 4 1). Amulete waren ursprünglich auch die Phylacterien, denen das Gesetz nur einen anderen Sinn giebt (Dt 22 12 Num 15 37 ff.). Aehnlichen Ursprungs sind die jüdischen מְזוּזוֹת und die Gebetsriemen. Es fragt sich freilich, welche Dinge im Pentateuch mit אוֹת עַל־יָדְךָ und טוֹטָפוֹת בֵּין־עֵינֶיךָ gemeint sind, aber dass auch sie ursprünglich mit dem Zauberwesen zusammenhingen, ist zweifellos.

Neben dem Jahvecultus bestand aber auch eigentlicher Baalcultus im Lande, so lange die Kanaaniter nicht vollständig von den Israeliten aufgesogen waren. Ueberdies aber war der gesammte Jahvecultus mit Elementen des Baalcultus durchsetzt, weil man in hohem Grade den Jahve mit dem Baal identificirt hatte (s. S. 48f.). Diesen Syncretismus konnte die Jahvereligion nur allmälig überwinden, indem sie ihr geschichtliches Wesen auf dem Boden des kanaanitischen Cultus zur Geltung brachte.

Die Hauptsache war, dass der regelmässige Cultus das Wesen der Jahvereligion nicht unmittelbar zum Ausdruck brachte. Der Cultus bezog sich freilich auch auf den Krieg und insofern blieb er wohl von kanaanitischem Wesen unberührt. Mit einem feierlichen Opfer wurde der Feldzug eröffnet, damit versicherte man sich der Hülfe Jahves, der mit in den Krieg zog (I Sam 13 9 ff.), und in gottesdienstlicher Feier dankte das ganze Volk dem Jahve für den Sieg (I Sam 11 15). Da priesen ihn die Weiber im Reigentanz als den sieggebenden Gott (Ex 15 20 21). Aber der regelmässige (d. h. zunächst der alljährliche) Cultus bezog sich auf die friedliche Arbeit, auf Viehzucht und Ackerbau und zwar auf den Ackerbau ungleich viel mehr als auf die Viehzucht, weil diese in Kanaan hinter jenem zurücktrat. Die Hauptfeste waren Maṣṣoth, Kaṣir und Asif, die der Gersten- und Weizenernte, der Wein- und Obstlese galten. Mit Maṣṣoth wurde das Passah vereinigt, an dem ursprünglich die Erstgeburten von der Heerde dargebracht wurden. Dagegen trat das Fest der Schafschur im Laufe der Zeit völlig in den Hintergrund (I Sam 25 2 II Sam 13 23). Die Erntefeste waren aber kanaanitischen Ursprungs[1] und der Gott, dem man sie feierte, war ursprünglich der kanaanitische Baal. Das Herbstfest kommt auch zuerst als kanaanitisches Fest vor (Jdc 9 27). Jedenfalls bezog sich die Feier der Feste zunächst auf das, was Jahve und der Baal mit einander gemein hatten. Uebrigens spielte die Feier des Neumonds eine grosse Rolle, von der wir nicht wissen, ob sie ursprünglich mehr dem Jahve oder dem Baal galt.

Die heiligen Stätten waren zahlreich im Lande, viele werden in den geschichtlichen und prophetischen Büchern erwähnt. Vermuthlich gab es schon bei jedem grösseren Dorfe eine Opferstätte;

---

[1] Vgl. oben S. 48f. Ferner W. R. Smith, Prophets S. 383f. Kuenen, Godsd. II 204ff. und besonders Wellhausen, Proleg.[4] S. 82ff. Die Termine der Frühlings- und Herbstfeste waren freilich den Hebräern vielleicht schon von jeher heilig (Wellhausen, Skizzen III[2] 94ff.).

vgl. z. B. I Reg 19 21[1]. Zumeist hatte man diese Orte von den Kanaanitern übernommen. Auf der grossen Bama in Gibeon, wo nach II Sam 21 schon zu Davids Zeit Jahve verehrt wurde, feierte Salomo mit grossem Aufwand seinen Regierungsantritt (I Reg 3 4). Es gab bis dahin kein altisraelitisches Heiligthum, das für die Grösse der Feier genügt hätte. Die Gibeoniter waren Kanaaniter (Jos 9), und ihr Heiligthum war ursprünglich gewiss dem Lokalgott geweiht. Adonia hält bei der Quelle Rogel (I Reg 1 9) sein Opfermahl und gleichzeitig wird Salomo an der Quelle Gihon (I Reg 1 33) zum Könige gesalbt, das sind offenbar, wie W. R. SMITH bemerkt, die vornehmsten Anbetungsstätten des vorisraelitischen Jerusalem. Dass aber die heiligen Stätten von Gibeon und Jerusalem gerade solchen Zwecken dienen konnten, beweist, wie arglos die Israeliten sie übernahmen. Ebenso war der heilige Baum bei Sichem von den Kanaanitern auf sie übergegangen (Jdc 9 37 Gen 12 16 35 4 Jos 24 26), nicht anders stand es zweifellos mit dem von Mamre (vgl. übrigens Gen 21 33). Auch der Stein von Bethel war trotz Gen 28 gewiss nicht israelitischen Ursprungs, dasselbe muss von dem in Sichem angenommen werden (Gen 33 20 Jos 24 26 vgl. Jdc 9 6).

Es war nun aber nicht ein einziger Gott gewesen, der dem Lande Kanaan seine Fruchtbarkeit gespendet hatte, für die kanaanitische Naturreligion gab es so viele Lokalgottheiten, „Baale“, als fruchtbare Landstriche. Dem lokalen Gott dienten aber einigermassen auch die Israeliten, weil ihre regelmässigen Gottesdienste, die Erntefeste, als solche lokalen Charakter trugen. Man feierte sie je nach dem Stande der Ernte und der war nach der Oertlichkeit verschieden. Nicht das Volk als Ganzes trat bei den Erntefesten in die Erscheinung, auch deshalb war der Gott, dem man hier gegenübertrat, nicht ohne Weiteres der Gott Israels.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass der Jahvedienst an manchen Orten dem früheren und hie und da noch fortbestehenden Baaldienst sehr ähnlich war. Auch die Unzucht des Baaldienstes drang in den Jahvedienst ein und sie wurde hier nicht nur in bewusster Ausschreitung geübt. Man meinte den Jahve damit zu ehren wie die Kanaaniter den Baal. Dt 23 19 wird verboten, den Hurenlohn der Hierodulen dem Heiligthum Jahves zu weihen, das kam also thatsächlich vor; vgl. auch Am 2 7 Hos 4 13ff.[2].

---

[1] Man musste schon deshalb überall Altäre in der Nähe haben, weil der Fleischgenuss, der freilich nicht zum alltäglichen Leben gehörte, im Allgemeinen an die Altäre gebunden war. S. oben S. 140 f.

[2] In welchem Masse das vorkam, ist zweifelhaft. Ueberall fand sich die

Nach dem Buche Hosea könnte man meinen, dass der damalige Cultus Nordisraels wesentlich mit dem alten Baalcultus identisch gewesen sei. Aber die Klagen des Amos und seiner Nachfolger geben von den Zuständen und so auch von dem Gottesdienst ihrer Zeit kein objectives Bild, und noch weniger lehren sie, was der israelitische Cultus vordem war. Schon vor Hosea gab es eine Opposition gegen den Baaldienst. Er setzt als bekannt voraus, dass Israel beim Betreten des kanaanitischen Bodens in Baal Pe'or jenseits des Jordans von Jahve abgefallen sei (Hos 9 10 vgl. Num 25). Eine solche Opposition ist auch durch die parallele Erscheinung des Naziräerthums für die ältere Zeit gesichert[1].

Die Gebräuche des Cultus waren freilich durch kein schriftliches Statut fixirt, aber heilige Ordnung waren sie darum doch. Den Ritus von 'Ofra hatte Jahve selbst den Gideon gelehrt (Jdc 6 19f.) und für unverletzliche Ordnung galt schon die Art, in der die Priester ihr Deputat von den opfernden Laien empfingen (I Sam 2 12ff.). Ohne Gewissensconflicte kann die Annahme der kanaanitischen Cultusformen von vornherein nicht vor sich gegangen sein und bei einzelnen Heiligthümern war man ohne Zweifel von jeher bestrebt, die Eigenart des Gottes Israels auch innerhalb der kanaanitischen Cultusformen zu wahren und zur Geltung zu bringen. In bewusstem Gegensatz gegen die Baalreligion bildete sich im Laufe der Zeit an den Heiligthümern Israels die Thora aus (s. o. S. 76f.), aber auch im Cultus gewann der geschichtliche Charakter der Jahvereligion mehr und mehr die Oberhand.

Das nationale Leben centralisirte sich allmälig, einzelne grössere Heiligthümer traten hervor, neben denen die kleineren an Ansehen verloren. Es gab Wallfahrtsorte, zu denen das Volk von weit und breit pilgerte[2]. Ueberall aber, wo grössere Volksmengen sich sammelten, bekam der Cultus von selbst einen mehr nationalen Charakter. Von grosser Wichtigkeit war es, dass das Königthum die Reichsheiligthümer (Am 7 13) von Jerusalem und Bethel schuf. Bei diesen Heiligthümern gab es ausser den festlichen Opfern, wie

---

cultische Unzucht aber schwerlich. Amos erwähnt sie nur einmal (2 7), Micha wirft sie an einer überdies nicht ganz klaren Stelle (vgl. WELLHAUSEN zu 1 7) den Nordisraeliten vor, Jesaja schweigt völlig von ihr.

[1] Dass schon die Könige Asa und Josafat von Juda gegen die Hierodulen einschritten (I Reg 15 12 22 47 vgl. 14 24), ist nicht unglaubwürdig.

[2] Die jährlichen Opferfeiern der Geschlechter standen freilich noch lange in hohen Ehren. Die Theilnahme an einer solchen Feier konnte Davids Fortbleiben von der monatlichen Opferfeier des Königs entschuldigen (I Sam 20 6 29).

sie der Einzelne bei seiner jährlichen Wallfahrt darbrachte, auch ständige, die die Könige bestritten. Die sog. Schaubrote werden I Sam 21 in Nob vorausgesetzt, wo das Haus Elis amtirte. In Jerusalem brachte man später an jedem Morgen ein Brandopfer und an jedem Abend ein Speisopfer dar (II Reg 16 15). In Bethel wird das nicht anders gewesen sein. Saul versammelte an jedem Neumond seinen Hof zum Opfermahl (I Sam 20 18ff.). An den grossen Heiligthümern verfeinerte sich der Cultus auch in gutem Sinne. Die Tempelmusik von Bethel dürfen wir uns freilich nicht allzu ideal denken (Am 5 23), aber die barbarische Ausgelassenheit, die den ältesten Cultus charakterisirte, trat doch wohl zurück. Schon Michal nahm Anstoss daran, dass David sich mit Leibeskräften an dem Tanz des Volkes betheiligte (II Sam 6 20ff.). Geschichtlichen Sinn gewannen aber auch die Heiligthümer von Hebron und Sichem, weil das die Hauptstädte von Juda und Joseph waren.

In der Genesis werden die wichtigsten Heiligthümer, die Israel von den Kanaanitern übernommen hatte, geradezu in altisraelitische umgedeutet. Ezechiel leitet alle Heiligthümer ausserhalb Jerusalems von dem gottlosen Eigenwillen Israels her (Ez 20 27ff.), das Deuteronomium erklärt sie sämmtlich für kanaanitischen Ursprungs (Dt 12 2ff.). In vordeuteronomischer Zeit betrachtete man die hauptsächlichsten „Höhen" in anderem Lichte. Sie waren für das alte Israel unentbehrlich, deshalb hatte es thatsächlich ein Recht, den Jahve hier zu verehren. Dies Recht drückte man aber unwillkürlich in der Vorstellung aus, dass diese Orte einst von den Vätern Israels gestiftet seien, denen Jahve sich hier offenbarte. Jahve, der Gott Israels, war nur da zu finden, wo er ein Gedächtniss seines Namens gestiftet hatte. Dies Gedächtniss musste er aber gestiftet haben zur Zeit der Väter, die als Anfänger des Volkes zugleich die Anfänger seiner Religion gewesen waren[1]. Der geschichtliche Sinn,

[1] Die Ungeschichtlichkeit der Cultussagen der Genesis liegt auf der Hand. Die Erzväter können die Heiligthümer Kanaans so im Vorbeigehen nicht gestiftet haben, sie konnten es überhaupt nur, wenn sie Kanaaniter waren. Es ist auch nicht abzusehen, wie Israel über die ägyptische Zeit hinaus so genaue Erinnerungen an die Localitäten Kanaans bewahrt haben sollte, um zu schweigen von den weiteren Fragen, ob die Erzväter wirklich in Kanaan gelebt hatten, ob sie überhaupt geschichtliche Persönlichkeiten waren. Es sind aber gerade die ursprünglich kanaanitischen Heiligthümer, die in der Genesis auf die Erzväter zurückgeführt werden. Eben diese bedurften einer Sanction durch die Erzväter, für die von Gilgal, Silo, ʿOfra und Jerusalem, die unmittelbar der Geschichte Israels entstammten, war sie überflüssig. Natürlich waren aber Gilgal, ʿOfra und Jerusalem durch Theophanien geheiligt (Jos 5 13ff. Jdc 6 11ff. II Sam 24). Für

den diese Heiligthümer haben sollten, kommt mehrfach noch darin zum Ausdruck, dass die Gotteserscheinung in Sichem und Bethel die Verheissung giebt: Deinem Samen will ich dies Land geben.

Die Tendenz, dem Cultus einen geschichtlichen Sinn zu geben, machte sich auch sonst geltend. Früh scheint das Maṣṣothfest in Beziehung zum Auszug aus Aegypten gesetzt zu sein, der nach der Ueberlieferung zur Zeit des später mit dem Maṣṣothfest verbundenen Passah erfolgt war (Ex 12 34 ff. 23 15).

Daneben kam der social-humane Charakter der Religion in der israelitischen Sabbathruhe zum Ausdruck. Der Sabbath kann nicht aus der Wüste stammen, das Hirtenleben erlaubt keinen solchen Ruhetag [1]. Er kann erst in Kanaan aufgekommen sein und ist zunächst gewiss nach fremdem Muster von den Israeliten geübt. Die Assyrer feierten den 7., 14., 21., 28. Tag jedes Monats als Ruhetag, entsprechend den vier Mondphasen, dagegen muss die Feier des je siebten Tages unabhängig vom Mondwechsel als secundär gelten. Die Ruhe von der Arbeit, die auch von den Römern an Festtagen einigermassen geübt wurde, hatte zunächst natürlich religiösen Sinn. Sie war Ausdruck der Andacht, mit der man die Nähe der Gottheit am Feiertage ehrte, eine Ausdehnung des „Still vor Jahve" auf den ganzen Opfertag. In diesem Sinne ist der Sabbath in Israel schon in vorprophetischer Zeit gehalten (II Reg 4 23 Am 8 5 vgl. Ex 16 4 5 = JE). Wäre der Sabbath israelitischen Ursprungs, so könnte seine regelmässige Feier erst aufgekommen und durchgedrungen sein, als grössere Heiligthümer mit regelmässigem Opferdienst bestanden, an dem zunächst die nähere Umgebung, dann aber auch das ganze Land wenigstens in Gedanken Antheil nehmen musste. Aber der Sabbath ist bei den Israeliten älter, als die grossen Heiligthümer mit ihrem regelmässigen Opferdienst. Die Freilassung des hebräischen Sclaven (Ex 21 2 ff.) und die Preisgebung der Ernte der Aecker im je siebten Jahr (Ex 23 10 f.) beruhten auf alter Sitte. Sie setzen aber nicht nur den Sabbath selbst, sondern auch schon seine humane Bedeutung voraus, die jedenfalls secundär ist. Früh galt er den Hebräern als der Ruhetag, der

---

Silo war die Gegenwart des Mal'ak Jahve in der Lade gegeben. Erst eine sehr späte Zeit empfand das Bedürfniss, die Heiligkeit Jerusalems in die Erzväterzeit zurückzutragen (Gen 14 18 ff.). Aber da handelte es sich nicht mehr darum, dies Heiligthum für die Jahvereligion zu sichern, sondern nur noch darum, ihm und seinem Priesterthum nach rückwärts ewigen Bestand zu geben.

[1] Die alten Araber kannten den Sabbath und die Woche nicht (Wellhausen, Skizzen III[2] 142).

dem Sclaven und dem Tagelöhner zu Gute kommen sollte (Ex 23 12). Deshalb werden die Israeliten den Sabbath von den Kanaanitern überkommen haben, zu den Baaltagen rechnet ihn Hosea (Hos 2 13 15). Dagegen wird die humane Umdeutung des Sabbaths wohl für israelitisch gelten müssen[1].

So wurden die Gefahren des Baaldienstes bis auf einen gewissen Zeitpunkt in Israel thatsächlich überwunden. An manchen Orten wird ein Cultus bestanden haben, wie ihn das Idyll von I Sam 1 ff. so anziehend schildert. Die Heiligthümer Israels waren der Sitz einer Thora, die mehr und mehr moralischen Inhalt gewann. Auch die Erzvätersage, der charakteristischste Ausdruck des älteren Jahveglaubens, hat sich grossentheils an ihnen gebildet. Beides entstand hier aber in mehr oder weniger bewusstem Gegensatz gegen die Naturreligion.

4. Die Moral.

§ 19.

Jahves Wille sollte das gesammte Volksleben regieren, er verlangte auch, dass jeder Einzelne ihn zur Richtschnur für sein Thun und Lassen mache. Im Allgemeinen lag aber dieser Wille Jahves in Recht und Brauch vor, wie sie in Israel herkömmlich bestanden. Denn Israel hatte von jeher sein besonderes Recht und seinen besonderen Brauch, die Altvorderen hatten sie ihm gegeben (II Sam 20 18 19 LXX), Männer wie Mose und Josua (Ex 15 25 Jos 24 25), aber auch die Könige, wie David (I Sam 30 25). Das alles war zuletzt göttlichen Ursprungs und Jahves Gebot und Verbot kam in hohem Masse auf das hinaus, was man in Israel that und nicht that. „So thut man nicht in Israel" — das war die allgemeine Regel des Handelns (II Sam 13 12). Nur in zweifelhaften Fällen lehrte die Thora darüber hinaus, was Jahves Wille war. Ein heiliges Gesetzbuch als den umfassenden und statutarischen Ausdruck des Willens Jahves brauchte man nicht, so lange man nicht an Israel irre geworden war. Bis dahin trug Israel den göttlichen Willen lebendig in sich, in seinem Gewissen und in der Thora der Priester und Propheten. Ein heiliges Gesetzbuch im späteren Sinne wurde natürlich auch damit nicht geschaffen, dass man schon im 8. Jahrhundert diese und jene Grundsätze des Gewohnheitsrechts und der priesterlichen Thora aufschrieb.

---

[1] Vgl. Kuenen, Godsd. I 259; II 189 ff. Wellhausen, Proleg.[4] S. 110 ff. W. R. Smith, Prophets p. 384. Schrader, KAT[2] 18 ff. G. Lotz, Quaestiones de historia sabbathi, 1883.

Uebrigens wurde der Unterschied von Recht und Moral auf der einen und von Cultus und Ritus auf der anderen Seite in Israel wie überhaupt bei den antiken Völkern kaum empfunden. Aber auch der Unterschied von Recht und Moral war ein fliessender, weil auch das Recht in hohem Masse auf Grund freiwilliger Anerkennung galt. Deshalb waren Recht und Moral[1] die Frucht des still waltenden Geistes, ihr Bestes tritt uns auch auf Gebieten entgegen, die zur nationalen Religion in keiner unmittelbaren Beziehung standen. Aber eben deshalb kommen in Recht und Moral der Adel der Volksnatur und der Lebenskraft der Religion in besonderem Masse zur Erscheinung. Was die Religion auf diesem Gebiete geschaffen hat, können wir freilich nur annähernd bestimmen, weil uns Recht und Moral der Nachbarn und Verwandten Israels unbekannt sind. Im Wesentlichen sind wir darauf angewiesen, Recht und Moral Israels, aber auch Früheres und Späteres mit einander zu vergleichen.

Ueber die altisraelitische Moral geben uns die geschichtlichen Bücher mannigfaltigen Aufschluss, als Ideal und als Wirklichkeit lernen wir sie aus gelegentlichen Andeutungen, aber auch aus den Lebensbeschreibungen der Helden und Heiligen kennen. Die Helden und Heiligen sind hin und wieder idealisirt, aber die Idealisirung herrscht keineswegs vor. Bei David werden wir über alle Schattenseiten seines Charakters mit merkwürdiger Objectivität unterrichtet. Die Erzväter sind an sich freilich Idealgestalten, aber sie sind keine blassen Heiligenbilder. Die Schilderung Jakobs ist durchaus realistisch, er ist die Personification des wirklichen Israel. In Betracht kommen ferner die ältesten Niederschriften des Gewohnheitsrechts und der Thora, die im Bundesbuch, aber auch in den Quellen des Deuteronomiums vorliegen.

Von den Verpflichtungen, die die nationale Religion dem Einzelnen gegen die Gesammtheit wie gegen die einzelnen Volksglieder auferlegte, wird im Ganzen wenig geredet, weil sie zu selbstverständlich war. Nur gelegentlich wird die strenge Haltung des israelitischen Kriegers erwähnt (II Sam 11 11). Natürlich forderte die Religion Ehrfurcht vor den heiligen Männern, wer dem Könige

---

[1] Die Summe aller Rechtschaffenheit bezeichnen die Hebräer als חֶסֶד וֶאֱמֶת, als Huld und Treue, d. h. sie umfasst ausser dem, was von Jemand erwartet werden kann, auch die Menschlichkeit und Nächstenliebe. חסד אלהים werden diese aber nur genannt, sofern sie in ausserordentlicher Weise als Forderungen der Religion empfunden werden (II Sam 9 3; vgl. חסד יהוה I Sam 20 14 MT und II Sam 2 5 LXX Cod. Al.). Vgl. übrigens H. Schultz, Die Motive zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel (Studien und Kritiken 1890, 7 ff.).

fluchte, wurde mit dem Tode bestraft (Ex 22 27 I Reg 21). Sie verlangte aber auch, dass man in jedem Volksgenossen den Diener des nationalen Gottes achtete (Gen 50 17). Auch der König war über dies Gebot nicht erhaben. Die Entrüstung über den Justizmord von Jezreel wurde für das tapfere und hochbeliebte Haus Omris verhängnissvoll (I Reg 21 17ff. II Reg 9 26). Die Religion verbot den Wucher und suchte das Pfandrecht zu mildern, sie forderte Barmherzigkeit gegen Wittwen und Waisen (Ex 22 19ff.). Alt erscheint die Sitte, den Ertrag der einzelnen Aecker im siebenten Jahre den Armen und dem Wilde zu überlassen (Ex 23 10f.). Auch die persönliche Feindschaft sollte über der Landsmannschaft vergessen werden. Dem Feinde sollte man den entlaufenen Ochsen oder Esel zurückbringen, wenn man ihn fände, und wenn sein Thier unter der Last zusammenbrach, sollte man es aufrichten helfen (Ex 23 4f. vgl. Lev 19 16ff.).

Vor Allem wollte aber das Gericht anerkannt sein, das über dem Streit der Einzelnen wachte und ihn entschied. Die Blutrache galt als heilige Pflicht, als ein segensreiches Institut hatte Jahves Gnade sie gestiftet. Aber Gen 4 erscheint sie wesentlich als ein Institut des Wüstenlebens. Im Culturlande war die Sicherheit des Lebens auch durch die von Jahve gesetzte Obrigkeit gewährleistet, die mehr und mehr an die Stelle der Blutrache trat. Sie konnte der Blutrache überhaupt Einhalt thun (II Sam 14 4—10), strafte sie selbst aber den Mörder, dann hatte die Sache ein Ende[1]. Nur den unvorsätzlichen Todtschläger schützte das Asyl (Ex 21 13), aber strenges Gericht sollte dem Angriff auf Leib und Leben begegnen. Den vorsätzlichen Mörder sollte man vom Altare wegreissen und richten (Ex 21 14 I Reg 2 28f.). Wer einen Dieb beim Einbruch ergriff und ihn erschlug, sollte dafür dem Tode verfallen sein, wenn die Sonne schon aufgegangen war (Ex 22 2). Wenn ein stössiger Stier einen Menschen umbrachte, so sollte unter Umständen der Besitzer des Stieres mit seinem Leben dafür haften (Ex 21 28f.). Nur für diesen Fall lässt das Bundesbuch die Zahlung und Annahme von Lösegeld zu (v. 30ff.), für Todtschlag und Mord sieht es diese Möglichkeit nicht vor. Ueberhaupt sollte der Gewaltthat jure talionis gesteuert werden: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Fuss um Fuss, Mal um Mal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme (Ex 21 24f.). Mit dem Tode wird auch der Menschendiebstahl bedroht (Ex 21 16).

---

[1] Die Obrigkeit sagte דָּמְךָ בְּרֹאשֶׁךָ, d. h. du bist selbst die Ursache deines Todes (I Reg 2 37 vgl. II Sam 1 16 u. ö.) und dein Blut fordert keine Rache. Ebenso sagt man griechisch εἰς κεφαλὴν σοί (E. Rohde, Psyche S. 254 Anm.).

Gerecht sollte das Gericht in allen Dingen sein. Der Richter sollte weder auf das Ansehen der Vornehmen noch auf die Niedrigkeit des Armen Rücksicht nehmen. Es ist bezeichnend, dass auch das letztere verboten werden musste (Ex 23 3 Lev 19 15).

Aelter als die nationale Religion war das Haus, und die häusliche Moral war nicht allein von der Jahvereligion geschaffen. Vieles davon findet sich ähnlich bei den alten Arabern. Aber was die nationale Religion für den Landsmann forderte, galt um so gewisser und in noch höherem Masse für den Hausgenossen und Blutsverwandten (אֲנָשִׁים אַחִים Gen 13 8). Indirect hat deshalb die nationale Religion auch den freilich althebräischen Familiensinn weiter gefördert.

In der Ehe[1] war die Frau rechtlich das Eigenthum des Mannes. Der Mann hiess ihr Herr (בַּעַל II Sam 11 26, milder ist schon אָדוֹן Gen 18 12), sie war die von einem Herrn in Besitz genommene (בְּעוּלָה). Der Mann kaufte sie von ihren Eltern oder Angehörigen, ein Kebsweib konnte deshalb nach seinem Tode auf seinen Erben übergehen (I Reg 2 13ff. II Sam 16 22 vgl. Gen 35 22)[2]. Es stand allein bei dem Manne die Ehe zu lösen und er konnte das, sobald er eben wollte. Nur das Weib war zu ehelicher Treue verbunden. Brach sie die Ehe, so war sie der Rache ihres Mannes preisgegeben, auch die Verlobte konnte es mit grausamem Tode büssen (Gen 38 24ff. vgl. Dt 22 23ff.). Dagegen verging sich der Ehebrecher nur gegen das Eigenthum und die Ehre des beleidigten Ehemannes, darauf kommt auch die Parabel Nathans hinaus. Der Mann durfte sich nach Belieben Kebsweiber halten und mit seinen Sclavinnen und öffentlichen Dirnen umgehen. Hart war also das Recht: Nach dem Manne sollst du verlangen, er aber soll dein Tyrann sein (Gen 3 16). Die Frau galt auch nicht völlig als Glied der Familie, der Priester darf nach dem Gesetz um seine nächsten, auch weiblichen, Verwandten, aber nicht um seine Frau trauern (Lev 21 1ff.). Thatsächlich hatte die Frau einigen Schutz an ihren Verwandten. Laban schliesst mit Jakob, als dieser von ihm scheidet, einen Vertrag, der seine Töchter für die Zukunft sicher stellen soll (Gen 31 50). Bedingungslos wurde die Frau dem Manne auch nie übergeben, die Eheschliessung geschah in Form eines Vertrages[3].

---

[1] Ueber die arabische Ehe vgl. Wellhausen, GGN 1893 S. 431ff.

[2] Vgl. auch W. R. Smith, Kinship S. 89 272.

[3] Vgl. Ez 16 8 Mal 2 14 und für die alten Araber Wellhausen, Skizzen III[2] S. 176; GGN 1893 S. 443.

Die Religion ging die Weiber viel weniger an als die Männer. Frauennamen mit Jahve kommen kaum vor und zur Wallfahrt, d. h. zum Gottesdienst überhaupt, waren nur die Männer verpflichtet (Ex 23 17 34 24 Dt 16 16). Von den heiligsten Opfern durften sie nicht essen (Lev 6 22). Deshalb waren auch Ehen mit Ausländerinnen unanstössig. Dennoch trat Jahve in der Ehe für die Frau ein (s. S. 107). Uebrigens aber waltete über der Härte des herkömmlichen Rechtes eine viel edlere Sitte. Im Allgemeinen war Polygamie selten. Die Könige hatten viele Weiber und Kebsweiber, das war ein barbarisches Insigne der Herrschaft, hatte übrigens auch politische Bedeutung, denn hier wie überall stiftete die Ehe Freundschaft. Wo mehrere Frauen in einem Hause waren, da erschien die Eifersucht der Nebenbuhlerinnen und die Hoffart der Glücklicheren als widerwärtig. Gegenüber den Concubinen behielt die Frau doch meisthin das höchste Ansehen. In der Genesis sind es die Frauen, die ihre Männer veranlassen, Kebsweiber zu nehmen. Sie geben dazu ihren Männern ihre Mägde, um durch deren Kinder ihre eigene Kinderlosigkeit zu verdecken. Dann aber genügt Saras Verlangen, um die übermüthig gewordene Hagar aus Abrahams Hause zu entfernen. Nicht nur Jahve nahm sich der kinderlosen Frau gegenüber ihrer glücklicheren Nebenbuhlerin an, sie fand auch an der Rechtschaffenheit des Mannes einen Halt. Aber auch für die Concubine israelitischen Blutes tritt das Bundesbuch in hohem Masse ein (Ex 21 7ff.)[1]. Mehrfach finden wir Frauen in angesehener und selbst hervorragender Stellung wie Mirjam, Debora, die weisen Frauen zu Davids Zeit und später noch die Prophetin Hulda. Indirect beweist schon das für die Stellung der Frauen überhaupt. Von typischer Bedeutung ist die Stellung der Frauen in der Erzväterfamilie, in geschichtlicher Zeit entsprechen die Beispiele der Abigail und des Weibes von Sunem. Bezeichnend ist auch die Freiheit, mit der die Frauen sich öffentlich bewegten, ohne Begleitung ihrer Männer reisten sie über Land (I Sam 25 18ff. II Reg 4 22ff.). Die Jungfräulichkeit des freien Mädchens wurde hoch gehalten[2]. „Wohin soll ich meine Schmach tragen“ (II Sam 13 12 13)! Die Frau galt nicht als die Sclavin der Laune des Mannes, sondern als seine Gehülfin (Gen 2 18), mit der er in Treue

---

[1] Der Vater konnte sie als Frau seinem Sohne abtreten, musste sie dabei aber wie eine Tochter behandeln. Vgl. Budde, ZATW 1892 S. 162f.

[2] Dem entsprechend hatte auch das Weib seine Ehre. Dass Abimelech die Sara an sich nahm, war auch eine Beleidigung Saras, wie ihren Mann so muss er auch sie selbst begütigen (Gen 20 14ff.). Vgl. sonst Ex 22 15.

zusammenstand. „Bin ich dir nicht mehr werth als zehn Söhne“ (I Sam 1 8)? Nicht als eine Ausnahme, sondern als etwas Gewöhnliches wird es hingestellt, dass der Mann Vater und Mutter verlässt, um seinem Weibe anzuhangen (Gen 2 24). Von Geburt ist er ein Fleisch mit seinem Geschlecht, aber die Liebe zu dem Weibe seiner Wahl lässt ihn oft seinem Geschlecht und damit allem, was er ist und hat, entsagen und in ein fremdes eintreten. Ein rührender Zug von Anhänglichkeit wird II Sam 3 14ff. berichtet.

Grosse Gewalt gab das Recht dem Vater über seine Kinder. Er durfte sie dem Heiligthum weihen oder gar der Gottheit opfern, die Töchter wenigstens durfte er auch als Sclavinnen verkaufen (Ex 21 7ff.)[1]. Aber thatsächlich fehlte es eher an Strenge als an Milde im Hause. Amnon, der älteste Sohn Davids, schändete seine Halbschwester, die Thamar, und wurde von seinem Vater dafür nicht bestraft, Absalom rächte seine Schwester, indem er den Amnon ermorden liess und blieb schliesslich auch ungestraft. Vgl. auch I Sam 3 13. Im Allgemeinen war das Verhältniss von Eltern und Kindern von grosser Innigkeit. Ergreifend ist der Schmerz Davids über den Tod des Sohnes, der den Vater um Thron und Leben bringen wollte. Die Kinder, vor Allem die Söhne, waren des Mannes höchstes Gut, am wenigsten aber wohl deshalb, weil der Todtencult fortbestand. Auf den Söhnen beruhte der Wohlstand und die Ehre seines Hauses und nach dem Tode lebte er in ihnen fort. Furchtbar erschien das Geschick der Kinderlosigkeit.

Umgekehrt war Ehrfurcht vor den Eltern von jeher ein Grundzug des hebräischen Wesens. Es waren Zeiten äusserster Entartung, wo sie zu mangeln begann (Mi 7 1ff.). Schon im Bundesbuch wird die Misshandlung von Vater und Mutter und der Fluch gegen sie mit dem Tode bedroht (Ex 21 15 17). Zumeist hingen die Söhne mit grösster Liebe am Vater. Juda will lieber selbst als Sclave in Aegypten bleiben als den Kummer seines Vaters über den Verlust Benjamins ansehen. Natürlich gab es Eifersucht zwischen Brüdern, namentlich bei Polygamie waren die Beziehungen der Geschwister untereinander oft sehr unerfreulich. Aber solche Missverhältnisse wurden auch als unerträglich empfunden, und jeden Leser bewegt die Scene, wo der versöhnte Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen giebt. Aufs tiefste schmerzt es den Joseph, als seine Brüder noch nach Jakobs Tode sich vor seiner Rache fürchten. Die Feindschaft, die die Völker Edom, Moab und Amnon von

---

[1] Vgl. aber auch Neh 5 5 und ferner II Reg 4 1 Mi 2 9 Job 24 9.

Israel trennte, findet im Verkehr der Stammväter keinen entsprechenden Widerschein, weil sie in den Rahmen des Familienlebens nicht passte. Esau trachtet freilich dem Jakob nach dem Leben, aber es gelingt dem Jakob ihn umzustimmen. In Frieden und Freundschaft scheidet Abraham von Lot, dem Stammvater Moabs und Ammons, und Jakob von Laban, dem Vertreter der Aramäer.

Dieser lebhafte Familiensinn umfasste auch die weitere Verwandtschaft und das Geschlecht, dem man angehörte. Auf dem Geschlecht stand der Einzelne, mit Stolz besann er sich auf den Schutz, den er an ihm hatte. Als Elisa das Weib von Sunem fragt, ob er etwa beim Könige oder beim Feldhauptmann ein Wort für sie einlegen solle, lehnt sie das selbstbewusst mit den Worten ab: ich wohne mitten unter meinen Leuten (II Reg 4 13). Es war selbstverständlich, dass man für seinen Verwandten eintrat. War ein Glied der Familie ermordet oder erschlagen, dann war es für den nächsten Anverwandten die heiligste Pflicht, das Blut zu rächen, obwohl er selbst dann ebenso unfehlbar der Blutrache verfiel. Das ganze Geschlecht trat aber gegen den Mörder oder Todtschläger auf, wenn er selbst dem Geschlecht angehörte (Gen 27 45 II Sam 14 4ff.)[1]. Mit Freudenthränen küsst Jakob seine Base Rahel, als er sie am Brunnen findet, und mit aufrichtiger Herzlichkeit begrüsst Laban in ihm sein Fleisch und Blut.

Weil das Verwandtschaftsgefühl alle anderen überwog, war auch die Ehe unter Verwandten bevorzugt. Der Vater gab die Tochter lieber dem Vetter als einem Fremden (Gen 29 19). Isaak und Jakob hatten Basen zu Frauen, Jakobs Frauen waren dabei Schwestern[2], Abraham hatte sogar seine eigene Halbschwester zur Ehe, noch zu Davids Zeit erschien eine solche Heirath als möglich (II Sam 13 13). Ehen mit fremden Weibern galten darum nicht für anstössig. Mit keinem Worte wird es getadelt, dass Juda und seine Söhne kanaanitische Frauen haben (Gen 38 2 6). Dass Joseph mit der Tochter eines vornehmen ägyptischen Priesters und Mose mit der Tochter des Priesterfürsten von Midian verheirathet war, wird mit Genug-

[1] Auch das war keine Blutrache, sondern Gericht (vgl. W. R. Smith, Kinship S. 22f.), aber das Gericht des Königs bedeutete für ganz Israel, was die Gerichtsbarkeit des Geschlechts für das Geschlecht bedeutete.

[2] Das galt bei den alten Arabern für anstössig; vgl. W. R. Smith, Kinship S. 270f. Ehen in naher Verwandtschaft kamen aber auch bei ihnen vor; vgl. Wellhausen, GGN 1893 S. 436ff.; W. R. Smith a. a. O. S. 162ff. und dazu Nöldeke, ZDMG 1886, S. 150. Bei den Moabitern und Ammonitern kamen dagegen Ehen vor, die auch den alten Israeliten als blutschänderisch erschienen (Gen 19 30ff.).

thuung erzählt. Etwas Anderes war schon die Ehe mit einer Philisterin, weil die Philister unbeschnitten waren (Jdc 14 3). Wenn deshalb Abraham seinen Knecht schwören lässt, dem Isaak keine Kanaaniterin zur Ehe zu nehmen, so ist er dabei von keinem religiösen Motiv geleitet, sondern vom National- und Stammesgefühl[1].

Als heilige Verwandtenpflicht galt die Schwagerehe[2]. Der überlebende Bruder musste die kinderlose Wittwe des Verstorbenen heirathen, die Kinder galten dann als Kinder des Verstorbenen, dessen Name und Eigenthum somit bestehen blieb. Aeltere Sitte legte diese Pflicht unter Umständen sogar dem Vater des Verstorbenen auf, wie aus Gen 38 deutlich ist.

Die Verpflichtung gegen die Vorfahren und andere verstorbene Verwandte erstreckte sich auch auf ihren Grundbesitz. Naboth kann um der Religion willen den von den Vätern ererbten Weinberg dem Ahab nicht abtreten (I Reg 21 3). Aufs engste fühlte sich der Einzelne mit seinem Grund und Boden und überhaupt mit seinem Eigenthum verbunden. Noch im Buche Hiob weint und klagt der Acker, der seinem Eigenthümer unrechtmässig entrissen ist (Job 31 38f. Mi 2 2 vgl. Hab 2 11). Deshalb war der väterliche Acker heilig, er war es freilich auch deshalb, weil er das Familiengrab umschloss, in dem man auch selbst mit den Vätern vereint ruhen wollte.

Mit grosser Menschlichkeit wurden die Sclaven behandelt. Bemerkenswerth ist, in welchem Masse das Bundesbuch für sie eintritt. Wer seinen Sclaven auf der Stelle erschlug, sollte dafür am Leben gestraft werden. Wer ihm ein Auge oder auch nur einen Zahn ausschlug, sollte ihm die Freiheit schenken (Ex 21 20f. 26f.). Es bestand die Uebung und das Bundesbuch stellt es als Recht hin, dass der Sclave von hebräischem Blut wie ein Tagelöhner gehalten und nach sieben Jahren entlassen wurde. Oft zog aber ein solcher nach Ablauf dieser Frist den Dienst seines Herrn der Freiheit vor (Ex 21 2ff. vgl. Dt 15 12ff.). Der Sabbath sollte vor allem dem Sclaven und mit ihm dem Vieh nach harter Arbeit Ruhe geben (Ex 23 12 Dt 5 12ff.). Wiederholt hören wir von Sclaven, die im Hause ihrer Herren die Stellung von Verwandten einnahmen. In der Erzvätersage erscheint der Knecht Abrahams als der Vormund

---

[1] Erst nach dem Priestercodex ist es dem Isaak um den זֶרַע הַקֹּדֶשׁ zu thun (Gen 26 34 35 27 46 28 1ff.). Vgl. auch Num 12 1.

[2] Sie war auch bei den alten Arabern üblich; vgl. W. R. Smith, Journal of Philol. IX S. 81 und zu Gen 38 ebendort S. 95.

des Isaak, er hätte sogar seinen Herrn beerben können, wenn dieser kinderlos geblieben wäre (Gen 15 3). Das geschichtliche Gegenbild bietet das Verhältniss Sibas zu Meribaal, dem Sohne Jonathans (II Sam 9 1ff. 16 1ff.).

Die moralische Pflicht war zunächst auf die Familien-, Stammes- und Volksgenossenschaft beschränkt, im ältesten Israel war sie das sogar in noch höherem Masse als bei anderen Völkern. Aber eben in dieser Beschränkung hat das alte Israel wie kaum ein anderes Volk des Alterthums das Wesen der Moral begriffen, und das kam zuletzt auch den Fremden zu Gute.

Auch die Gastlichkeit galt von Alters her als eine der heiligsten Pflichten. Der ursprüngliche Sinn von Gen 18 ist offenbar der, dass Abraham die drei Männer nicht erkannte und Jahve ihm zum Lohn für seine Gastlichkeit die Geburt Isaaks verhiess. Hierin steht Lot hinter seinem Oheim nicht zurück, mit Lebensgefahr vertheidigt er seine Gäste gegen die Schändlichkeit der Sodomiter und eben damit verdient er seine Rettung (Gen 19). Auch die Dienstfertigkeit der Frauen tritt bei solcher Gelegenheit hervor (Gen 24 17ff.).

Geradezu unter dem Schutz Jahves stand der Schutzbürger (גֵּר) aus fremdem Stamm oder Volk[1], der in irgend einer Weise als solcher anerkannt war (Ex 22 20ff. 23 9). Abraham fürchtet, dass die Philister in dieser Beziehung weniger fromm seien als andere Völker (Gen 20 11). Auch vor Gericht hatte der Ger Rechte (Dt 1 16 24 17). Unter göttlichem Schutz stand aber auch der Fremde, der in erlaubter Weise im Lande verkehrte. Ich fürchte Gott, sagt Joseph, als er die der Kundschafterei verdächtigen Brüder milder behandelt (Gen 42 18). Wenn dagegen der hebräische Sclave zum Weibe seines ägyptischen Herrn sagt: wie sollte ich wider Gott sündigen (Gen 39 9)! — so klingt das schon an die universalistische Moral der Propheten an.

Es gab auch eine göttliche Gerechtigkeit, die jedes friedliche Volk vor willkürlichem Angriff schützte. Der Stamm Dan trieb freilich Strassenraub und der Spruch von Gen 49 17 findet darin kein Arg. Dan hatte auch dem Efraimiten Micha Gottesbild und Priester geraubt. Wenn es aber Dt 25 18 als Verletzung der Gottesfurcht bezeichnet wird, dass Amalek in der Wüste den Nachtrab Israels angriff, so ist das nicht nur spätere Denkweise. Simeon und Levi büssten ihren Angriff auf Sichem mit dem Untergang, und

[1] Vgl. § 37.

mit einer Hungersnoth strafte Jahve an Israel Sauls Unrecht gegen Gibeon (II Sam 21).

Anders stand man natürlich dem Kriegsfeinde gegenüber. Mit entsetzlicher Grausamkeit verfuhr David gegen die moabitischen (II Sam 8 2) und ammonitischen Kriegsgefangenen (II Sam 12 31)[1]. In ältester Zeit galt für den Feind unter Umständen auch kein Recht und Vertrag. Die Ermordung Siseras durch Jael wäre nach den Begriffen der Araber ein frevelhafter Verrath gewesen, Jael wird aber dafür aufs höchste gesegnet (Jdc 5 24ff.). Den widerrechtlichen Angriff Simeons und Levis auf Sichem nennt Jakob Gen 34 30 gefährlich, übrigens tadelt er ihn dort nicht. Aber zu Ahabs Zeit rühmen die Aramäer die allbekannte Menschlichkeit der Könige Israels (I Reg 20 31).

List und Betrug erscheinen vielfach als Israels Waffe gegenüber dem Nebenbuhler und Feinde. Der Betrug, durch den Jakob den väterlichen Segen erschleicht, die unredlichen Künste, mit denen er bei Laban seine Heerde zu vergrössern weiss, der Diebstahl, den Rahel an dem Hausgott ihres Vaters begeht, gehen nicht sowohl die häusliche Moral als vielmehr die internationale an. Sie sind nicht anders zu beurtheilen, als wenn Mose vom Pharao nur die Erlaubniss zu einer Festfeier in der Wüste verlangt und das Volk sich den dazu nöthigen und ihm fehlenden Festschmuck von den Aegyptern leiht. In diesem Sinne erzählte man sich wohlgefällig das glückliche Gelingen aller dieser Anschläge. Den Späteren war das alles anstössig. In der Erzählung des Priestercodex sind diese Elemente der Sage sämmtlich eliminirt. Hosea und Jeremia tadeln aufs bitterste die List Jakobs gegen seinen Bruder (Hos 12 4 Jer 9 3), der Elohist leitet das Wachsthum der Heerde Jakobs vom göttlichen Segen her (Gen 31 10 12). Aber schon in der ältesten uns bekannten Gestalt weisen diese Erzählungen Züge auf, die den moralischen Anstoss zu mildern suchen. Bei der Erschleichung des väterlichen Segens ist Jakob von seiner aramäischen Mutter angeleitet, er selbst ist dabei freilich nur wegen des Fluches bedenklich, den er, von Isaak erkannt, sich zuziehen könnte. Vom Diebstahl Rahels weiss Jakob nichts. Jahve schreibt den Israeliten vor, nur die Erlaubniss zu einer Festfeier vom Pharao zu verlangen und

[1] Vgl. II Reg 8 12. Die Deutung G. Hoffmann's (ZATW II 53ff.), wonach David die gefangenen Ammoniter nur zu allerlei Sclavenarbeit verurtheilt hätte (vgl. auch die Mesa-Inschrift Z. 25 26), ist unhaltbar. Vgl. Steiner, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1885, 303. Barbarisch verfuhr auch noch Menahem im Bürgerkriege (II Reg 15 16 vgl. Anm. 1 13).

sich den Schmuck der Aegypter dazu zu leihen, durch den Treubruch der Aegypter kommt es dann dahin, dass ihre Kleinodien den Israeliten verbleiben, die zugleich der verdiente Lohn für Israels Dienstarbeit sind.

Einen hässlichen Ausdruck hat der Nationalhass in der Erzählung von der Entstehung Moabs und Ammons gefunden (Gen 19_{30}ff.), aber merkwürdig ist auch die Charakterisirung Esaus in der Genesis. Der jähzornige Esau erscheint als arglos und gutherzig, zuletzt gelingt es dem Jakob, ihn zu begütigen. Unsere Sympathie neigt sich mehr dem Esau als dem Jakob zu, aber einigermassen hat schon der israelitische Erzähler und Leser so empfunden.

Das Wesen des israelitischen Nationalcharakters sollte nicht nur in schlagfertiger Schlauheit, sondern auch in weitblickender Klugheit bestehen. Dadurch hatte Jakob über den gutmüthigen, aber auch leichtfertigen Esau triumphirt, der für ein Linsengericht seine Erstgeburt hingab. Aber man wollte überhaupt nicht Jakob (im Sinne von Nachsteller) sein und heissen, sondern Jaschar oder Jeschurun (d. h. der Rechtschaffene), wozu man spielend den Namen Jisrael abwandelte[1]. Mannhaftigkeit, wie wir sie verstehen, war freilich keine israelitische Tugend. In der Noth zu lügen, galt durchaus nicht für unehrenhaft. Mit Humor erzählte man sich, wie David seinen philistäischen Oberherrn hinter das Licht geführt hatte (I Sam 27_{9}ff. 28_{2} 29_{8}ff. vgl. 21_{1}ff.). Es wird auch kein Arg darin gefunden, dass Abraham und Isaak aus Todesfurcht ihre Weiber für ihre Schwestern ausgeben und so ihre Ehre in Gefahr bringen[2]. Aus einem edleren Motiv, nämlich um seine Gäste zu retten, will Lot seine Töchter preisgeben. Der Zweck, den man verfolgte, machte oft gleichgültig gegen die Mittel. Nathan, der uns II Sam 12 grossartig erscheint, konnte auch die Seele einer Hofintrigue sein (I Reg 1)[3]. Die ältere Zeit war auch ferne von sittlicher Selbstzucht. Da galt es für ziemlich selbstverständlich, dass man sich beim Gastmahl berauschte (Gen 43_{34} II Sam 11_{13},

---

[1] סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos 10_{13} = das Buch Israels. Vgl. יְשֻׁרוּן Dt 32_{15} $33_{5\,26}$ Jes 44_{2}. Dahin ist vielleicht Num 23_{10} יְשָׁרִים zu ändern, aber auch das יְשָׁרִים und יִשְׁרֵי לֵב in den Psalmen gehört hierher. Vgl. BACHER, ZATW V, 161—163. Natürlich hat der Name nicht nur moralischen Sinn, sondern auch religiösen.

[2] Noch abstossender wird dies Thema Gen 12_{10}ff. behandelt. Hier entstammt Abrahams Lüge nicht nur der Todesfurcht, er berechnet im Voraus auch den Gewinn, den die Preisgebung Saras ihm eintragen soll und wirklich einträgt. Aber das Stück ist später eingetragen und nicht nur literarisch secundär.

[3] Vgl. noch bei Elisa II Reg 8_{7}ff.

vgl. freilich auch Gen 9 21 ff.). Selbst bei dem Naziräer Simson wird ohne irgend welchen Tadel berichtet, dass er am fremden Orte mit einer Hure umging (Jdc 16 1 vgl. Jos 2 1). Wie gewöhnlich der Verkehr mit Kedeschen war, sieht man daraus, dass Thamar darauf ihren Plan baut, ihren Schwiegervater Juda zu überlisten. Aber schon in der älteren Zeit tritt uns in der Person Davids ein Seelenadel entgegen, der Bewunderung erregt, und die spätere Königszeit besass die hohe sittliche Bildung, die uns in der Genesis überhaupt und namentlich in der Geschichte Josephs entgegentritt. Die natürliche Liebe zu seinen Brüdern drängt ihn, sich ihnen zu erkennen zu geben, aber das ist für ihn eine sittliche Unmöglichkeit, so lange sie sich nicht als bessere Brüder und Söhne bewährt haben wie früher. Der Contrast zwischen der Wärme jener Empfindung und der stahlharten Festigkeit, mit der er die Brüder auf die Probe stellt, macht das Anziehende seiner Gestalt aus.

Zweiter Theil.

Die Religion der Propheten.

§ 20. Elia.

In einem hundertjährigen Kriege mit Damaskus (ca. 870—770 v. Chr.) gerieth Israel wiederholt an den Rand des Verderbens, aber schliesslich war seine Gegenwehr gegen diesen Feind von Erfolg gekrönt, unter Jerobeam II. erhob es sich noch einmal zu einer Macht, wie sie früher nur David besessen hatte (II Reg 14 25 26). Je grösser die Gefahr gewesen war, je schwerer die Leiden des langen Kampfes, je grössere Anstrengungen der Sieg gekostet hatte, um so glücklicher war man über den Ausgang. In diesem Siege über Damaskus erhob sich das national-religiöse Selbstbewusstsein Israels zu jener stolzen Höhe, auf der es an manchen Stellen des Pentateuch erscheint[1]. Aber um die Mitte des 8. Jahrhunderts wurde die politische Lage Israels eine völlig andere. Bis dahin hatte der Raum zwischen Eufrat und Aegypten für Israel die Welt bedeutet, mit der es practisch zu rechnen hatte. Was über jene Grenzen hinaus lag, war Gegenstand der Wissbegier gewesen, übrigens kam es nicht in Betracht. Deshalb konnte man meinen, dass Israel und Jahve unvergleichlich seien. Aber jetzt erschienen die Assyrer auf dem Plan. Israel hatte seinen Triumph über Damaskus zu einem Theile dem Umstand zu verdanken, dass die Damascener von diesem furchtbaren Feinde im Rücken gefasst wurden. Nun war man freilich der Damascener Herr geworden, aber an ihre Stelle traten die Assyrer. Als Hinterland von Phönicien und Philistäa und als der Schlüssel Aegyptens wurde das israelitische Gebiet Gegenstand ihrer Eroberungskriege und in jähem Sturze ging Israel unter. Die Assyrer machten nicht nur seiner Freiheit ein Ende, durch ihre barbarische Kriegführung und durch

[1] Vgl. oben S. 97f.

das entsetzliche Mittel der Deportation vernichteten sie es in seinem nationalen Bestande. Nur ein Menschenalter liegt zwischen der glänzenden Regierung Jerobeams II. und dem Untergang Samarias. Das kleine Juda blieb noch einige Generationen länger erhalten, bis die Chaldäer ihm dasselbe Schicksal bereiteten wie die Assyrer dem Reiche Israel.

Der alte Jahveglaube, der auf der Nation stand, erwies sich damit als Illusion, mit dem Falle Samarias war sein Schicksal besiegelt und nach dem sonstigen Lauf der Dinge hätte die nationale Religion Israels mit Israel dahinfallen müssen. Aber gerade im Untergang der Nation gewann die Religion Israels neue Macht und Wahrheit in einer neuen Prophetie, dem grössten Wunder der vorchristlichen Weltgeschichte. Freilich steht der Jahveglaube dieser Propheten in enger Beziehung zu dem des alten Israel, sie erheben auch nirgendwo den Anspruch, neue Wahrheiten zu verkündigen. Dennoch tritt mit ihnen etwas wesentlich Neues in die alttestamentliche Geschichte ein. Thatsächlich stehen sie mehr in Gegensatz zu dem älteren Glauben als in Beziehung zu ihm, sie lösen das Band, das bis dahin Gott und Volk umschloss, um es dann in neuer Weise wieder zu knüpfen. Ihr geschichtlicher Einfluss äussert sich zunächst darin, dass der Jahveglaube in neuer Gestalt den Fall Israels überdauerte, dass der Rest des Volkes Jahves an dem Gott der Väter nicht irre wurde, dass vielmehr die Religion das untergegangene Volk in der jüdischen Religionsgemeinde zu neuem Leben erstehen liess. Aber darin erschöpft sich die Bedeutung dieser Prophetie nicht, sie war mehr als die Begründerin der jüdischen Gemeinde. Sie steht auch zum Christenthum in Beziehung, nicht sowohl durch die sogenannten messianischen Weissagungen, als vielmehr durch ihre religiösen Grundanschauungen, die auf eine Loslösung der Religion von Israel, auf ihre Individualisirung und zuletzt auf ein weltumfassendes Gottesreich tendiren. Deshalb muss diese Prophetie für sich besonders betrachtet werden.

Der Untergang Israels erfolgte nicht in einer einzigen Katastrophe, sondern in einer Reihe von Ereignissen, die sich auf einen Zeitraum von 150 Jahren vertheilen. Zwischendurch traten auch ruhigere Zeiten ein. Diese Ruhepausen dienten in verschiedener Hinsicht zur Vorbereitung auf den letzten vernichtenden Schlag. Auch die Prophetie hat in dieser Zeit ihre Geschichte gehabt. Die hauptsächlichsten Wendepunkte sind durch das Auftreten grosser Propheten bezeichnet, die Unheil und Heil weissagten. Es sind das vor allem Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia.

Der eigentliche Anfänger dieser Prophetie ist Amos, aber Vorläufer hatte sie schon hundert Jahre früher (ca. 850 v. Chr.) in Elia und Micha ben Jimla. Leider kennen wir Elias Kampf mit Ahab nur aus halb sagenhafter Ueberlieferung. Nach I Reg 17—19 wollten Ahab und Jezabel die Jahvereligion ausrotten, die Altäre Jahves wurden zerstört und seine Propheten ermordet. Zur Strafe hierfür kündigte Elia eine mehrjährige Hungersnoth an und die Erfüllung dieser Drohung zwang den Ahab zur Nachgiebigkeit. Elia bewies in einer Opferprobe auf dem Karmel, dass Jahve der wahre Gott, der tyrische Baal dagegen ein nichtiger Götze sei. Da fiel das Volk wieder dem Jahve zu und die Baalpropheten wurden umgebracht. Sofort hatte auch die von Elia angekündigte Noth ein Ende, auf sein Gebet strömte reichlicher Regen hernieder. Aber dieser Sieg Elias war doch nur ein vorläufiger. Aufs äusserste gereizt setzte Jezabel eine neue und noch schwerere Verfolgung gegen die Jahvediener ins Werk. Wiederum wurden die Altäre Jahves zerstört, seine Propheten getödtet, allein Elia entkam nach Beersaba. Verzweifelt bat er den Jahve, seinem Leben ein Ziel zu setzen. Aber auf Jahves Befehl musste er zum Horeb[1] wallfahrten, da trat Jahve ihm in majestätischem Gewitter gegenüber und verhiess ihm den endlichen Sieg der Wahrheit, den er selbst freilich nicht mehr erleben sollte. Er sollte aber den Hazael zum Könige von Damaskus, den Jehu zum Könige von Israel und den Elisa zum Propheten an seiner Statt salben, und diese drei sollten für den Abfall Israels die furchtbarste Rache nehmen: „wer dem Schwerte Hazaels entrinnt, den soll Jehu tödten und wer dem Schwerte Jehus entrinnt, den soll Elisa tödten.“ Dann sollten 7000 übrig bleiben, die dem falschen Gott nicht gehuldigt hätten (I Reg 19 15—18).

Der sagenhafte Charakter dieser Erzählung liegt auf der Hand, sie steht auch mehrfach in Widerspruch mit der beglaubigten Geschichte jener Zeit. Stark übertrieben ist aber alles, was sie von der Verfolgung der Jahvereligion durch Ahab und Jezabel berichtet. Ahab dachte nicht daran von Jahve abzufallen. Es ist nicht wahr, dass er die Propheten Jahves erwürgt und seine Altäre zerstört hätte. Unmittelbar vor seinem Tode sind 400 Jahvepropheten um ihn versammelt und weissagen ihm, was er nur hören will (I Reg 22 5ff.). Die Söhne Jezabels heissen nach Jahve: Achazjahu und Jehoram. Allerdings hatte Ahab in seiner Hauptstadt Samaria

[1] Vgl. oben S. 34.

dem tyrischen Baal einen Tempel erbaut. Damit gewährte er dem Gott der Jezabel und des mit ihm verbündeten Volkes von Tyrus das Gastrecht. Gelegentlich wird er selbst dem tyrischen Gotte geopfert haben, auch fand dieser Cultus in Israel eine gewisse Verbreitung. 150 Jahre vor Ahab hatte Salomo in Jerusalem den Göttern der ihm unterthanen Völker Tempel erbaut, damit sie in Salomo den von ihren Göttern eingesetzten König erkennen könnten. Die Zeit Salomos hatte daran kaum Anstoss genommen, wenigstens bestanden jene Heiligthümer bis auf Josia fort. Es war nichts wesentlich Anderes, wenn Ahab in Samaria den Gott eines befreundeten Volkes duldete.

Ueberhaupt ist das Bild Ahabs von der Ueberlieferung früh zu Gunsten Elias entstellt, später verzerrt. Die ältesten Erzählungen über ihn zeigen, dass er ein trefflicher König war. Im Kampfe mit Damaskus war Israel schon unter Omri ins Gedränge gekommen. Omri hatte dem Könige von Damaskus Theile seines Gebietes abtreten müssen und war sogar von ihm abhängig geworden, Ahab wollte die Unabhängigkeit wieder gewinnen. Es war ein ungleicher Kampf, aber er führte ihn mit Erfolg, bis er in seiner letzten Schlacht bei Ramath Gilead fiel. Menschlichkeit, Edelsinn und Heldenmuth zeichneten ihn aus, seinen Feinden war er ein Schrecken, aber mit Vertrauen und Stolz sah sein Volk auf ihn.

Augenscheinlich muthete er Israel dabei allerlei zu. Im Interesse der königlichen Macht wie des Reiches war Israel damals wie unter Salomo in Provinzen eingetheilt, die von königlichen Statthaltern verwaltet wurden (I Reg 20 14ff.). Eine Provinz hiess mit aramäischem Namen medîna, und aramäischem Muster wird Ahab auch in der Sache gefolgt sein. Zweifellos war ein solches Institut unbeliebt. Ueberhaupt musste die Reibung, die in Israel zwischen dem Königthum und der volksthümlichen Freiheitsliebe bestand, unter einem kräftigen Herrscher, wie Ahab es war, besonders gross sein. Es trug sich auch ein Ereigniss zu, das das Volk in weiten Kreisen erregte. Jezabel liess den Naboth, einen Bürger von Jezreel, durch Justizmord aus dem Wege räumen, um so seinen Acker an Ahab zu bringen. Im übrigen Orient hat ein derartiger Vorfall jeder Zeit zu den Alltäglichkeiten gehört, in Israel empfand man die Hinrichtung Naboths als etwas Ungeheuerliches. Verhängnissvoll wurde sie aber auch nur deshalb, weil Elia dem Ahab zur Strafe hierfür den Untergang seines Hauses ankündigte (II Reg 9 25 26 I Reg 21).

Der nächste Gegenstand des Streites war freilich der tyrische Baaldienst, aber der Conflict hatte doch einen viel allgemeineren Charakter. Zu seinem Hintergrunde hatte er die gefährliche Lage Israels. Ahab bot das beste Können des Königs und des Helden auf, um sich und Israel gegen die Syrer zu vertheidigen. Von religiöser Begeisterung spüren wir freilich bei ihm und später bei seinem Sohne Joram nichts, auch in den Erzählungen nicht, die von Bewunderung für Ahab getragen sind (I Reg 20 22 vgl. II Reg 3). Im Gegentheil werden sie beide als profan geschildert[1]. Als Josafat mit Ahab und später mit Joram in den Krieg zieht, ist es beide Male Josafat, der die Propheten befragen will. Als König von Israel verlangte Ahab herrisch, dass die Propheten ihm Sieg verhiessen. Den Micha ben Jimla, der das nicht wollte, liess er ins Gefängniss werfen. Ueberhaupt handelte er als König von Israel wohl ebenso wie ein anderer König jener Gegenden in seiner Lage gehandelt hätte und meinte damit seine Pflicht zu thun. Natürlich waren es auch politische Gründe, aus denen er den tyrischen Baaldienst einführte. Die Masse des Volkes sah das alles nicht oder war gleichgültig dagegen, ihr galten Ahab und Joram um ihrer Erfolge willen als gottgegebene Könige. Als das Haus Omris gefallen war, hat das Volk Israel ihm Generationen hindurch nachgetrauert (Hos 1 4).

Aber für Elia bedeuteten die Erfolge Ahabs und seine königlichen Tugenden nichts. Er erschien ihm als ein Gottloser, weil er sich von den Königen anderer Völker nicht unterschied. Die Noth Israels rief auch in Elia die Frage wach, worauf die Existenz Israels beruhe und er fand darauf noch eine andere Antwort, als die Rekabiter sie gaben. Jahve forderte Hingabe und Gehorsam gegen seine Ordnungen. Das hatte man freilich stets geglaubt und sich danach halten wollen, man hatte sich vor ihm gefürchtet und im Unglück hatte man es auch von hinten nach empfunden, dass Jahve jeden Ungehorsam aufs schwerste rächte. Aber jetzt weissagte Elia angesichts der von Damaskus drohenden Gefahr Israel Unheil, indem er dem Ahab den Tod androhte. Jahve verlangte mehr als das Volk wähnte, er verlangte Israels ganzes Herz. Der

---

[1] Vgl. auch die Reden der höheren Officiere im Lager von Ramath Gilead (II Reg 9 11). — Von der Legende II Reg 1 darf man vielleicht als geschichtlich festhalten, dass Ahazja wirklich das Orakel des Baal Zebub von Ekron wegen des Ausgangs seiner Krankheit befragen liess und Elia ihm zur Strafe dafür den Tod weissagte. Den Zeitgenossen Elias ist jene Anfrage aber wohl nicht so anstössig erschienen (vgl. II Reg 5 8 7 ff.).

Dienst des tyrischen Baal, der dem Volke gleichgültig erschien, war Abfall von Jahve, mit der schwersten Niederlage sollte es ihn büssen und wegen des Justizmordes von Jezreel sollte das Haus Omris untergehen. Ahabs Sünde war Israels Sünde, über das Volk, das den fremden Gott duldete und sich sogar an seinem Dienst betheiligte, konnte Elia unmöglich anders urtheilen als über seinen König.

National war die Religion Israels, aber im Herzen Elias nahm sie einen solchen Ernst an, dass sie über die Nation in ihrem damaligen Zustande das Urtheil sprach. Elia und sein Gesinnungsgenosse Micha, der dem Ahab stets Unglück weissagte (I Reg 22 8), forderten Israels Niederlage als den Sieg Jahves über Israel und den tyrischen Baal. Zum ersten Male rangen hier die Gegensätze von Geistlich und Weltlich mit einander. Eifer für Jahve wird zuerst dem Elia beigelegt, er redete im Namen eines eifrigen d. h. eigentlich eifersüchtigen Gottes, der allein und überall in Israel als Gott gelten wollte (I Reg 19 10 14). Im Grunde bekämpfte Elia nicht den Ahab, sondern das Königthum als solches, ja die Nation als solche — davon hatte er selbst freilich kaum ein klares Bewusstsein[1]. Aber das war ihm allerdings gewiss, dass Jahve nicht auf der äusseren Macht und Herrlichkeit Israels stehe. Vielleicht geht auch auf ihn zurück, was I Reg 18 24 27 37 39 von der Nichtigkeit des fremden Gottes gesagt wird (vgl. II Reg 5 15).

Merkwürdig ist, dass dieselbe Sage, die den Elia als den grimmigen Feind des tyrischen Baal schildert, ihn im Lande desselben Baal leben und im Hause der Wittwe von Ṣarpath seine Wunder thun lässt. So konnte man sich nur erzählen, wenn Elia die fremde Religion als solche nicht hasste[2]. Nur in Israel wollte er sie nicht dulden. Elia erscheint ferner fast immer für sich allein, er lebt in der Einsamkeit und tritt nur für kurze Augenblicke unter die

---

[1] I Reg 19 15ff. sind ungeschichtlich, sofern Elia hiernach den Hazael, den Jehu und den Elisa zu Vollstreckern der Rache bestellt und gesalbt hat. Vgl. dagegen auch II Reg 8 7ff. 9 1ff. Aber dass er den Sieg der Syrer über Israel geweissagt hat, wird festzuhalten sein. Das war etwas ganz Anderes, als wenn man früher nachträglich in diesem oder jenem Feinde einen von Jahve bestellten Gegner erkannte (I Reg 11 14 23). Elisa bestellt den Hazael hierzu wider Willen (II Reg 8 7ff.).

[2] Naeman erscheint II Reg 5 17 18 als der erste Proselyt. Er nimmt Erde mit nach Damaskus, um darauf dem Jahve zu opfern, und bittet um Nachsicht, wenn er fortan noch in Damaskus in Begleitung des Königs dem Rimmon huldigt. Die Erzählung ist freilich sagenhaft, aber immerhin älter als der Untergang Samarias.

Menschen, um ihrem lügnerischen Treiben im Namen der göttlichen Wahrheit das Urtheil zu sprechen. Dann war er sofort wieder verschwunden, als ob der Geist ihn entrückt hätte (I Reg 18 12). Hierauf beruht die Erhabenheit und Reinheit seiner Gestalt.

Einen anderen Eindruck machen die Anhänger, die er fand. Es sammelte sich ein Kreis von Fanatikern (vgl. קִנְאָתִי ליהוה II Reg 10 16), die bei guter Gelegenheit das gottlose Königshaus und mit ihm den fremden Cultus gewaltsam beseitigen wollten, zu ihnen gehörten auch die Rekabiter. Elisa, der die Seele dieses Kreises war, stiftete den Feldhauptmann Jehu zur Ermordung des Königs Joram auf. Damit erreichte er wirklich die Ausrottung des tyrischen Baaldienstes, aber um einen theuren Preis (II Reg 9 10)[1]. Jehu war kein Eiferer für Jahve. Er hatte freilich der Begegnung zwischen Elia und Ahab auf dem Acker Naboths beigewohnt und dadurch wohl einen ersten Impuls zu seiner späteren That empfangen. Aber er war darum doch ein ebenso profaner und obendrein viel schlimmerer Mann als Ahab und Joram. Dieser gräuelvolle Mörder und Verräther stand noch ein Jahrhundert später im schlimmsten Andenken. Hosea, kein Freund des Götzendienstes, fordert den Untergang des Hauses Jehus und Israels zur Strafe für das Blutvergiessen, durch das Jehu einst emporkam (Hos 1 4). Gleichwohl konnten Elisa und Jonadab mit Jehu einen Bund machen. Jonadab war an der verrätherischen Ermordung der Baaldiener in Samaria betheiligt.

Aber die Wahrheit sollte in Israel auch zur Geltung gebracht werden und es fragt sich, ob Elia dafür allein auf die Hand von oben warten wollte (I Reg 18 40). Nur darf dabei der grosse Abstand, der den Elisa von ihm trennt, nicht übersehen werden. Elisa war auch fernerhin unter dem Hause Jehus im Kriege gegen Damaskus der hauptsächlichste Träger der national-religiösen Begeisterung und hat als solcher seine Schuldigkeit gethan, aber da ging er in Bahnen weiter, die Elia verlassen hatte[2].

§ 21. Amos.

Zur Zeit Jerobeams II. trat in Bethel bei Gelegenheit des Herbstfestes der Judäer Amos[3] auf. Mitten in den Festjubel warf

---

[1] Nach II Reg 11 18 führte Athalja den tyrischen Baaldienst auch in Jerusalem ein, ihr Sturz machte ihm aber auch da ein Ende.

[2] Wenn Elia Israels Wagen und Reiter genannt wird (II Reg 2 12), so steht das in schärfstem Widerspruch mit I Reg 19 15ff. Wunderlicher Missverstand hat dies Prädikat von Elisa (II Reg 13 14) auf ihn übertragen.

[3] Vgl. über ihn besonders Wellhausen, Isr. Gesch.[3] S. 106ff.

er die Drohung, dass Israel dem assyrischen Schwert erliegen und aus seinem Lande weggeführt werden solle, Jahve selbst werde sein Volk in die Hände Assurs geben. Diese Ankündigung machte grossen Eindruck, der schlichte Hirt begründete sie mit einer gewaltigen Strafpredigt, das Land konnte alle seine Worte nicht fassen. Zuletzt erschien die Sache dem königlichen Oberpriester von Bethel bedenklich, er meldete sie dem Jerobeam und zwang den Seher, das Land zu verlassen (Am 7 10ff.).

Unerhört war die Drohung, die Amos aussprach, sie klang unglaublich, ja widersinnig. Sie bedeutete für Israel den Einsturz von Himmel und Erde, die Selbstvernichtung der Gottheit, die ohne Israel nicht gedacht werden konnte, und weil das alles unfasslich war, so bedeutete sie am Ende den schlimmsten Verrath an der Nation und die entsetzlichste Gotteslästerung. Aber mit unvergleichlicher Selbstgewissheit tritt Amos auf. Jedes Ding, sagt er, hat seinen zureichenden Grund und jede Ursache ihre nothwendige Folge. Amos weissagt, weil Jahve ihn gesandt hat, und weil er weissagt, hat Jahve ihn gesandt. Der Herr Jahve thut nichts, ohne dass er seinen Rathschluss seinen Knechten den Propheten offenbarte (3 3ff.).

Wunderbar ist diese Selbstgewissheit, die keiner Legitimation bedarf, obwohl sie mit dem bis dahin allein gültigen Glauben in den schärfsten Gegensatz tritt. Auf der Weissagung vom Untergange Israels beruht die weitere Religionsgeschichte des A. T. in ihrer Gesammtheit, aber sie ist auch gegen jede Erklärung spröde. Allerdings war sie durch d i e v o n A s s u r d r o h e n d e Gefahr veranlasst. Das assyrische Schwert trifft Am 1 2 alle Völker des südlichen Syriens, um sich vor Allem gegen Israel zu kehren. Amos wusste etwas von der grossen Welt. Er kannte viele Völker Vorderasiens, und mit Aufmerksamkeit hatte er den Gang der Zeitereignisse verfolgt. Die Assyrer näherten sich mehr und mehr der israelitischen Grenze, alles hatten sie bis dahin vor sich niedergeworfen und man sah es vor Augen, wie sie überall durch die Deportation die nationalen Existenzen zerstörten. Amos nennt sie nicht mit Namen, aber er brauchte sie auch nicht zu nennen. Aber in Israel sah man die Grösse der Gefahr zunächst noch nicht oder wollte sie nicht sehen. Die regierenden Herren prahlten gar mit Israels Machtmitteln, mit denen sie jeder Eventualität begegnen wollten (Am 6 1 13). Vor Allem aber vertraute das Volk auf Jahves Hülfe. Freilich konnte ein Volk untergehen, wenn sein Schirm und Schatten, d. h. sein Gott von ihm wich (Num 14 9). Aber an Jahves Willen und an Jahves Macht, Israel beizustehen, konnte man nicht zweifeln, so-

eben noch hatte Israel durch ihn über Damaskus triumphirt. Er sollte sein Volk auch gegen Assur beschützen, ja er musste es, denn mit Israel stand und fiel er selbst. Der Widerstand, auf den die Assyrer und später die Chaldäer bei Israel und Juda und den Nachbarvölkern stiessen, zeigt uns, wie stark dieser Glaube war. Rasende Begeisterung trieb diese kleinen Völker immer wieder in den ungleichen Kampf, die furchtbarsten Schläge, die die Weltmächte gegen sie führten, konnten sie nicht entmuthigen. Das Vertrauen auf die nationalen und lokalen Gottheiten wurde nur durch die völlige Vernichtung ihrer Völker zerbrochen. Uns erscheint es von hinten nach selbstverständlich, dass Israel das Schicksal des gesammten Syriens theilte, aber für einen Israeliten war es nicht leicht vorauszusehen, wenigstens nicht für den, der es mit der Religion in ihrem herkömmlichen Sinne ernst nahm. Wenn Amos gleichwohl den Untergang Israels weissagte, so war das weder der Einfall eines Sonderlings, den die Langeweile plagte, noch das Urtheil eines nüchternen Weltbeobachters, der das Resultat seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung gab. Auf dem Volke stand auch der Einzelne und der Untergang des Volkes war für jedes einzelne Volksglied ein Tod, dem gegenüber das eigene Sterben nichts bedeutete. Für Amos selbst, der zuerst diesen Gedanken fasste, musste er zunächst entsetzlich sein[1]. Veranlasst ist seine Weissagung zweifellos durch das Nahen der Assyrer, aber sie ist daraus nicht zu erklären.

Amos selbst begründet seine Drohung mit dem Hinweis auf die Sünde Israels. Jahve vernichtet es, weil er seine Sünde rächen muss. Es sah in Israel trübe aus. Durch die glückliche Beendigung der Syrerkriege war das Volk wieder zu Wohlstand gekommen, aber dabei hatten sich die Besitzverhältnisse stark verschoben, die grosse Masse des Volkes war verarmt. Uebrigens hatte der Wohlstand Sittenlosigkeit, Genusssucht und Habsucht erzeugt, die Schwachen

---

[1] Hierfür würde es kaum in Betracht kommen, wenn Amos nur die Vernichtung Efraims weissagte. Uebrigens lässt seine Drohung für die Erhaltung Judas keinen Raum. Jahve rechtet mit dem ganzen Geschlecht, das er aus Aegypten geführt hat (3 1), und der Zorn, der von Jerusalem ausgeht, verschont Juda gewiss nicht (1 2). Allerdings redet Amos nur in Efraim, weil dort der Schwerpunkt Gesammt-Israels liegt, hier tritt ihm deshalb auch die Sünde des Volkes vorzüglich vor Augen. Aber dass Juda mit Israel fällt, ist ihm so selbstverständlich, dass er nur beiläufig davon redet (6 11). Uebrigens schliesst Isaak (7 9 16) Juda ein. Ob die Worte 2 4 5 ächt sind, ist insofern gleichgültig (vgl. sonst Duhm, Theologie der Propheten S. 119, Robertson Smith, Proph. S. 398 und Wellhausen z. St.).

wurden von den Starken vergewaltigt, der Arme konnte nicht zu seinem Recht kommen. Amos sagt, in Samaria gehe Macht vor Recht, wie das selbst in Aegypten und Philistäa unerhört sei (3 8). In der That rächte es sich jetzt an Israel, dass es einer festen Staatsordnung stets widerstrebt hatte, in allen Verhältnissen trat plötzlich ein unaufhaltsamer Verfall ein. Auch auf dem Gebiete des Cultus stand es nicht besser. Den tyrischen Baal hatte man freilich ausgerottet, aber der kanaanitische machte sich noch geltend. Unzucht kam bei den Altären Jahves vor, der Cultus war vielfach ein Prassen und Schlemmen (2 7 8). Profane Gesinnung trat auch sonst zu Tage, Naziräer wurden gezwungen, Wein zu trinken (2 11 12). Uebrigens drang schon damals ein neuer Synkretismus in Israel ein, Gottesbilder von ausländischem Muster wurden verehrt (5 26)[1].

Im Blick auf die Sünden Israels ist Amos überzeugt, dass Jahve Israel vernichten müsse, es erscheint ihm das als eine moralische Nothwendigkeit. Man hat daher wohl gemeint, dass seine Weissagung überhaupt dieser Ueberzeugung entstammte. Hierfür könnte man sich vielleicht auch auf die Visionen des Amos berufen. In der Erzählung von ihnen (c. 7ff.) giebt er uns nämlich einen Einblick in das Werden seiner Weissagung. Zuerst befiel ihn die Ahnung, dass Jahve Israel mit einer Heuschreckenplage heimsuchen wolle. Schon das erschien dem Propheten furchtbar. Wo blieb das kleine Jakob gegenüber dem Zorne des allmächtigen Gottes! Auf des Propheten Fürbitte zog Jahve die Drohung zurück, es reute ihn. Darauf trat dem Propheten eine andere Unheilsahnung vor die Seele: er sah, wie Jahve Israel mit einer schrecklichen Dürre strafen wollte. Auch gegen diese Aussicht sträubte sich die menschliche Empfindung, und noch einmal gelang es den zornigen Gott durch Fürbitte umzustimmen. Aber in einer dritten Vision sah Amos ihn in Gestalt eines Baumeisters auf einer lothrechten Mauer stehen, ein Bleiloth hielt er in der Hand. Jahves Walten ist von unbedingter Folgerichtigkeit, es giebt eine Regel, nach der er überall handelt, das ist seine Gerechtigkeit. Unerbittlich will er danach jetzt mit Israel verfahren, die Strafe ist unausbleiblich und sie besteht nicht etwa nur in einer Heuschreckenplage oder einer Dürre, vielmehr lautet das Urtheil auf Vernichtung des Volkes, das assyrische Schwert macht seinem geschichtlichen Dasein ein Ende. Weil Amos zuerst eine Heuschreckenplage und weiter eine Dürre befürchtete und dann erst in Assur das Werkzeug der Rache Jahves

---

[1] Vgl. aber WELLHAUSEN z. St.

erkannte, so könnte es scheinen, als ob bei ihm die Erkenntniss der Sünde Israels das Prius und die Gewissheit seines Untergangs das Posterius wäre. Aber so sehr auch die Sünde Israels den Jahve reizen mochte, ein Postulat, dass er Israel vernichten müsse, konnte sich aus der Sünde Israels nicht ergeben. Jahve konnte nach herkömmlichem Glauben sein Volk strafen, aber nicht vernichten. Die Assyrer bedrohten Israel und aus der Gewissheit, dass Jahve Israel durch sie zerstören werde, ergab sich umgekehrt die Grösse der Sünde Israels. Hinter den Heuschrecken und der Dürre, womit Jahve Israel zuerst heimsuchen will, stecken von vornherein die Assyrer, auf die man sie freilich nicht geradezu deuten darf. Es ist nur von psychologischem Interesse, dass Amos zuerst eine Heuschreckenplage und eine Dürre ahnte.

Die Weissagung des Amos war natürlich auch durch seinen Glauben an die göttliche Vergeltung und die damaligen Zustände Israels bedingt, aber erklärlich ist sie daraus so wenig wie aus der blossen Thatsache, dass Israel von Assur bedroht war. Vielmehr bewährte sich die Lebenswahrheit des geschichtlichen Jahveglaubens nun auch darin, dass der kommende Untergang Israels von einzelnen Propheten Jahves geweissagt wurde. Für die weitere Geschichte der alttestamentlichen Religion und der Religion überhaupt war diese Weissagung aber von einer solchen Bedeutung, dass sie uns als ein göttliches Geheimniss erscheinen muss.

Der Glaube, dass die Vergeltung der oberste und zuletzt der einzige Massstab des göttlichen Waltens sei, war für Amos mit der Gewissheit gegeben, dass Jahve Israel vernichten wolle. Hierin offenbart sich die göttliche Vergeltung und daraus ergiebt sich weiter die Schuld Israels. Die Frevel Israels wie seiner Nachbarn sind drei oder vier d. h. sehr viele. Einer würde schon hinreichen, um das über sie verhängte Verdammungsurtheil zu rechtfertigen. Mancherlei wirft Amos Israel vor. Er eifert gegen die Schwelgerei und Ueppigkeit (3 12 6 4ff.), auch die der Weiber (4 1ff.), gegen den Uebermuth und die stolze Sicherheit der Regierenden (6 1 13), zumeist kämpft er gegen den Gottesdienst des Volkes und gegen das Unrecht in Herrschaft und Gericht, in Handel und Wandel (8 5 6). Aber die Cardinalsünde Israels ist für ihn überall das Unrecht[1]. In der Schwelgerei und Ueppigkeit sieht er die Ursache und Folge

[1] Unter מִשְׁפָּט und צְדָקָה verstehen Amos (5 15 24 6 12) und die Propheten nach ihm so wenig wie das alte Israel was wir das formale Recht nennen, sie begreifen darunter auch die Moral. Oft sind חֶסֶד und צדקה Wechselbegriffe (Hos 12 7 10 12 13 Mi 6 8). Vgl. bei Amos טוֹב (5 14f.) und עֲשׂוֹת נְכוֹחָה (3 10).

des Unrechts, das Vertrauen auf äussere Machtmittel bedeutet ihm in erster Linie die Verkennung des einen Weges zum Heil, der in gerechter Herrschaft besteht. Den Opferdienst verwirft er, weil er die Verachtung des wahren Willens Jahves bedeutet, der Gerechtigkeit fordert. Beim Cultus muss er aber auch daran denken, dass durch Plünderung des Volkes die Mittel für ihn beschafft werden (2 8). So führt Amos alle anderen Sünden Israels auf diese eine zurück, dass die Geringen, die Wittwen und Waisen von den Grossen vergewaltigt, von bestechlichen Richtern um ihr Recht gebracht und von den Kaufleuten betrogen werden. Die Regierenden und Herren und die üppigen Weiber sind deshalb auch vor Allem Gegenstand der Drohung (3 9—15 4 1 ff. 5 11). Aufs Höchste ist der Prophet über das Walten des Unrechts empört, aber er kennt auch einen Willen in der Welt, der zuletzt überall das Recht durchsetzt, es ist Jahve Zebaoth, der um des Rechts willen sein eigenes Volk vernichtet.

Die Anklagen, die Amos gegen Israel erhebt, beruhen auf keinerlei neuen Forderungen, die er im Namen Jahves aufstellte, das öffentliche *Gewissen* musste ihm überall Recht geben. Er selbst weist darauf hin, dass Jahve in der Predigt der Propheten und dem Vorbilde der Naziräer längst seinen Willen kundgethan habe (2 11 12). Aber das Neue ist bei ihm, dass er Recht und Gerechtigkeit als die einzige Forderung Jahves hinstellt, auf der Jahve rücksichtslos besteht (5 24 15). Amos redet freilich weder von Jahves Richten noch von seiner strafenden Gerechtigkeit, sein Glaube an die Vergeltung Jahves ist zu unmittelbar, als dass er solcher Ausdrücke bedürfte.

Amos hat die Weissagung vom Untergange Israels unseres Wissens zuerst[1] ausgesprochen und muss uns als der Anfänger der neuen Prophetie gelten. Deshalb ist es von Bedeutung, dass er die Sünde, die Israel mit dem Untergange büsst, fast ausschliesslich im *Unrecht* sucht. Als der nationale Gott war Jahve von jeher der Hort des Rechts gewesen, in der Autorität der Volkshäupter und der Thora der Priester war er um Israels willen in Israel für das Recht eingetreten. Elia hatte dem Hause Omris wegen des Justizmordes von Jezreel den Untergang angekündigt. Aber jetzt wird Jahves Rechtswille zu einem absoluten Soll, das sich zuletzt in der Vernichtung Israels durchsetzt. Als das Princip des Rechts kann

[1] Vgl. freilich נביאים 2 11 12. Aber da können auch frühere Propheten wie Elia und Micha ben Jimla gemeint sein.

Jahve Israel vernichten ohne selbst dabei zu Fall zu kommen, denn jetzt ist die ganze Erde der Schauplatz seines Waltens, er selbst aber ist die einzige Macht auf der Welt, weil nur das Recht Bestand hat[1]. Das ist der ursprüngliche Sinn des biblischen Monotheismus.

Als ein Richter, der nicht nur über Israel, sondern auch über andere Völker Recht sprach, war Jahve vielleicht schon früher gedacht. Lag Israel mit seinen Feinden im Kriege, dann sprach im Ausgang Jahves Gerechtigkeit das Urtheil. Wohl in diesem Sinne verlangten die Israeliten zu Amos Zeit nach dem T a g e J a h v e s, einem grossen Schlachttage, da Jahve mit allen ihren Feinden abrechnen sollte. Denn die Entscheidung schien immer zu Israels Gunsten ausfallen zu müssen, wenn Jahve überhaupt dazwischen trat. Amos giebt jener Erwartung gegentheiligen Sinn, am Tage Jahves geht Israel unter (5 18—20)[2]. Das ist der Tag, wo die Völker des südlichen Syriens und Palästinas dem Schwerte der Assyrer erliegen. Ueberall ist es das Unrecht, das Jahve an ihnen heimsucht. Die Moabiter büssen dafür, dass sie sich an der Leiche des Königs von Edom vergriffen (2 1). Jahve straft freilich auch das Unrecht, das die Nachbarn an Israel begingen, aber sie büssen das Unrecht als solches und nicht, weil es an Israel geschah. Vor allem aber rächt er das Unrecht, das in Israel selbst verübt wird. Israel misst er mit schärferem Masse, als die übrigen Völker. Sie alle haben sich schwer vergangen, aber am schwersten wiegt Israels Schuld, weil Jahve allein Israel kennt, d. h. weil er mit ihm allein in Beziehung steht. Er hat freilich Israel aus Aegypten und durch die Wüste geführt, die Amoriter vor ihm vertilgt und ihm das Land Kanaan gegeben. Er hat ihm ferner seinen Willen geoffenbart, indem er in Israel Propheten und Naziräer erweckte. Aber durch die Sünde Israels wird dieser sein Vorzug gänzlich hinfällig, er bedeutet kein ewiges Vorrecht, sondern nur eine grössere Verantwortlichkeit. „Euch allein kenne ich von allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich an euch heim alle eure Sünden“ (3 2). Nichts bindet den Jahve an dies Volk, das er durch eine Reihe von Züchtigungen vergeblich zur Bekehrung zu bringen suchte (4 6—13).

---

[1] Die Grossen, die das Reich auf das Unrecht gründen, wollen Rosse auf den Felsen laufen lassen und das Meer mit Rindern pflügen (6 12).

[2] Vom Tage Jahves reden in diesem Sinne Jesaja (2 12 22 5), Sefanja (1 14, 1 8 יוֹם זֶבַח יי, 1 18 2 2 יוֹם עֶבְרַת (אַף) יי), Ezechiel (7 10 13 5). Diese Erwartung verlor auch späterhin nie ihre Furchtbarkeit, obwohl sie seit Ezechiel vor allem die Abrechnung mit den Heiden bedeutete.

Er hat nicht nur Israel aus Aegypten, sondern auch die Aramäer aus Kir und die Philister aus Kaftor in ihr Land geführt[1], und wenn die Israeliten seinen Willen nicht thun, so sind sie ihm so gleichgültig wie die Mohren (9 7). Wohl wohnt er in Israels Mitte, für den Judäer Amos ist vor Allem Jerusalem seine Wohnung, aber eben als der schreckliche Richter ist er Israel nah: Jahve brüllt von Zion her und von Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen, da verdorren die Auen der Hirten und es verwelkt das Haupt des Karmel (1 2).

Mit leidenschaftlichem Zorn kehrt Amos sich gegen das falsche Gottvertrauen des Volkes, vor Allem aber gegen den Cultus, in dem es wurzelte. Jahve schien helfen zu müssen, im Opferdienst vergewisserte man sich immer wieder der Gemeinschaft mit ihm. Freilich war der Cultus längst nicht mehr der natürliche Ausdruck der Frömmigkeit. Die Opfermahle waren vielfach wüste Gelage. Man meinte wohl gar, durch Unzucht den Namen Jahves zu heiligen (2 7). Die Lebhaftigkeit der Andacht litt nicht darunter, man war vielmehr darüber aus ihren Rausch zu steigern. Amos redet gelegentlich von diesen Auswüchsen des Cultus und den Greueln, die sich an ihn knüpften, zumeist aber empört ihn der Glaube, dass der Opferdienst ein mystisches Band zwischen Gott und Volk knüpfe und man mit Opfern und Gaben den Jahve begütigen könne, um so mehr, je mehr man ihm darbrächte, während man sich um den wahren Willen Jahves, der auf Recht und Gerechtigkeit geht, nicht kümmern will. Deshalb ist der Opferdienst des Volkes Sünde, er bedeutet eine Verhöhnung der sittlichen Majestät Jahves, er muss Israel schon deshalb verstossen und seine Heiligthümer zerstören, um endlich einmal dieser beständigen Beleidigung überhoben zu sein.

Die Schroffheit, mit der Amos die Gerechtigkeit als die einzige Forderung Jahves dem Opferdienst des Volkes gegenüberstellt, giebt dem sittlichen Charakter seines Gottesglaubens den schärfsten Ausdruck. Jahve fordert nichts für sich, — was sollten ihm auch Opfer und Gaben! —, aber unerbittlich besteht er darauf, dass Recht und Billigkeit unter den Menschen walten. In Wahrheit verschloss der Opferdienst dem Volke das Verständniss der prophetischen Predigt, das falsche Gottvertrauen, das die Propheten bekämpften, erwies sich als unbesieglich, so lange der Cultus bestand. Amos verlangt, dass er ein Ende nehme, weil er der Gottlosigkeit des Volkes sowohl Ausdruck, als auch immer neue Nahrung giebt.

---

[1] Das hatte man vor Amos gewiss den Göttern dieser Völker zugeschrieben.

§ 22. Die prophetische Weissagung.

Die Propheten, deren Reihe der Hirt von Thekoa eröffnet, haben in ihren Anschauungen und Ueberzeugungen, sowie in ihrem gesammten Wesen Vieles gemeinsam, das eine zusammenfassende Betrachtung erfordert.

Wie die älteren Propheten so wissen sich auch diese jüngeren in erster Linie als *Seher*, die die Zukunft vorausverkündigen[1]. „Ein Wort sendet der Herr nach Jakob hinein und es fällt nieder in Israel und fühlen soll es das ganze Volk Efraim und Samarias Bewohner" — so beginnt Jesaja eine seiner ältesten Reden. Weissagend ist das Schlagwort seiner Predigt, das er öffentlich auf eine grosse Tafel schreibt (Jes 8 1 30 8) oder wie Hosea zu Namen seiner Kinder macht (7 3 8 3). Diese Propheten sind auch eifrig darauf bedacht, dass ihre Weissagung für die Zukunft aufbewahrt bleibe. Jesaja lässt sich ihren Wortlaut einmal von vornehmen Männern bezeugen (8 2) und diesem Zweck dient auch vor Allem seine Schriftstellerei (30 8). Dreiundzwanzig Jahre nach Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit bringt Jeremia alle seine früheren Reden auf Schrift, weil ihre Weissagung sich jetzt beim Nahen der Chaldäer erfüllen soll (Jer 36).

In der That ist bei Amos und seinen Nachfolgern die Weissagung überall der Ausgangspunkt ihrer gesammten Predigt und Thätigkeit, so verschiedenartig sich dieselbe auch gestalten mag. Alle neue Erkenntniss, die sie predigen, ergiebt sich ihnen aus dem Walten Jahves, das sie vorausverkünden. Aus den Weissagungen vom Untergang Israels, der Züchtigung und Rettung und dem Untergang Judas erwuchs die prophetische Religion. Aus der Weissagung vom Fall Babels und der Wiederherstellung Jerusalems ist späterhin auch noch die eigenthümliche Umbildung der prophetischen Gedankenwelt hervorgegangen, die der Anonymus von Jes 40 ff. als der Begründer des älteren jüdischen Glaubens vollzogen hat.

Aber diese Propheten weissagen vor Allem *Unheil*, das Wort Jahves ist in ihrem Munde eine zerstörende Macht (Jer 23 29). Jeremia sagt sogar, das sei immer (מִן־הָעוֹלָם) die Natur der prophetischen Weissagung gewesen, und ein Prophet, der Heil verkünde, verdiene keinen Glauben, bis die Weissagung eingetroffen sei (Jer 28 8 9). In alter Zeit bedeutete es Unheil, wenn die Prophetie verstummte, sie weissagte eben Heil (vgl. noch Thr 2 9), jetzt bedeutet

---

[1] Wellhausen, Isr. Gesch.[3] S. 110.

das Reden Jahves Unheil und sein Schweigen ruhige Zeit. Aber auch das Unheil weissagen diese Propheten erst, wenn es naht, wie die früheren Propheten die unmittelbar bevorstehende Hülfe Jahves verkündigten. Bei drohender Gefahr erkennen und verkünden sie, dass das Verderben wirklich kommt. In nichts mehr und nichts weniger besteht ihre Voraussicht: Ich stellte euch Wächter auf und ich sagte (durch sie): merket auf die Posaune (die nahende Kriegsgefahr), aber sie sagten: wir wollen nicht aufmerken (Jer 6 17).

Die Sünde, die Israel im Verderben büsst, ist freilich immer da. Im Blick auf sie wird der Prophet in seiner Drohung bestärkt (Jer 34), die besondere Sünde einzelner Volksglieder bedroht er in besonderer Weise (Am 7 Jer 20 28 29). Die Unheilsdrohung wird somit zu einem Urtheil seiner Ueberzeugung, aber ursprünglich ist sie das nicht. Als die Ursache des Verderbens kommt die Sünde dem Propheten erst zum Bewusstsein, wenn das Unheil naht und umgekehrt tritt der Gedanke an die Sünde zurück, sobald die Unheilsahnung weicht. Jahves Urtheil, das sich in Vernichtung oder Rettung manifestirt, spricht das Volk seiner Sünde schuldig oder ledig. „Wie diese guten Feigen, so will ich zu Gutem ansehen die Gola Judas, und wie die schlechten Feigen, so will ich machen den Sedekia und den Rest Jerusalems“ (Jer 24 5 8). Jene führt Jahve in die Heimath zurück und bekehrt sie, diese verstösst er. Von grösserer oder geringerer Schuld der Einen und der Anderen ist dabei gar nichts gesagt.

Die Voraussicht der Zukunft wurde diesen Propheten freilich vom Himmel gegeben und Niemand konnte sie sich nehmen. Aber dabei stand sie mit dem gesammten religiösen Leben Israels in Zusammenhang, sie war die höchste Blüthe des geschichtlichen Jahveglaubens und auf magischer Erleuchtung beruhte sie nicht.

Wenn wir nach ihrer Erfüllung fragen[1], so muss natürlich das Detail der Weissagung völlig ausser Rechnung bleiben. Farben- und bilderreich schildern die Propheten die Zukunft, aber es ist ihnen doch nur um die grossen Hauptsachen zu thun, daneben gehört Vieles der rednerischen Form der Darstellung an, die nicht nur bei verschiedenen Propheten, sondern auch bei demselben Propheten wechseln kann. Aber auch ihrem Inhalt nach sind viele Weissagungen der Propheten unerfüllt geblieben. Ihr erleuchteter Blick sah freilich nicht nur, wie es um Israel und Juda bestellt war, er

---

[1] Umfassend ist dieser Gegenstand behandelt bei KUENEN, De profeten en de profetie onder Israel. 2 Bde. Leiden 1875.

sah auch, wie es mit Aegypten und anderen Völkern im Verhältniss zu Assur und Babel stand. Aber die meisten Weissagungen gegen fremde Völker sind nicht in Erfüllung gegangen und noch mehr gilt das von den messianischen Weissagungen der Propheten.

Wenn die Sünde an Israel heimgesucht wurde, dann sollte sie auch in der ganzen Welt gerichtet werden, so namentlich an den Nachbarn Israels, weiter aber auch an den Weltmächten. Sie, die sich als die absoluten Herren geberdeten und sich gegen den wahren Herrn der Welt empörten, mussten dafür zur Rechenschaft gezogen und zur Anerkennung Jahves gezwungen werden. Deshalb weissagten die Propheten gegen die heidnischen Völker und Grossmächte[1], wie sie sie kannten, auf Grund der jeweiligen Weltlage. Ferner tritt neben den Gedanken, dass Jahve sein eigenes Volk vernichte, die gewisse Erwartung eines neuen Israel. An Stelle des gegenwärtigen gottlosen Volkes sollte Jahve ein ihm wohlgefälliges schaffen, dem als solchem das höchste Glück beschieden wäre. So entstehen mit der Weissagung vom Untergang Israels die Ideen des Weltgerichts und der zukünftigen Welt. Die Katastrophe aber, die jetzt über Israel hereinbricht, soll unmittelbar zu beiden führen, mit Israel büsst jetzt alle Welt und Israel ersteht in kurzer Frist aus dem Tode zu neuem Leben. Es war unvermeidlich, dass diese Ideen in der Erwartung ihrer sofortigen Realisirung auftraten, aber darin haben die Propheten sich geirrt, überhaupt aber sind die Bedrohung der Heiden und die Zukunftshoffnungen secundäre Elemente ihrer Weissagung[2].

Ihr eigentlicher Gegenstand ist überall die nächste Zukunft Israels, aber auch bezüglich dieser hat sie sich nicht überall so erfüllt, wie die Propheten es z. Th. mit Bestimmtheit erwarteten.

---

[1] Das Gesagte gilt freilich nur mit erheblichen Einschränkungen. Nach Ezechiel und den Späteren soll es allen Heiden und zuletzt auch der heidnischen Weltmacht noch schlimmer ergehen als Israel. Umgekehrt urtheilt Amos (3 2). Die eigentlichen Propheten, von Amos bis auf Jeremia bedrohen andere Völker mit den Assyrern und den Chaldäern doch nur deshalb, weil sie Israel und Juda die Unmöglichkeit jedes Widerstandes gegen die von Jahve bestellte Weltmacht zu Gemüth führen wollen. Jesaja bedroht die Weltmacht Assur unter den besonderen Verhältnissen seiner Zeit, sonst kommt das in der eigentlichen Prophetie nicht vor. Habakuk ist nicht zu ihr zu zählen. Hosea sieht in Assur und Aegypten die Vollstrecker der Strafe, übrigens redet er von den fremden Völkern überhaupt nicht.

[2] Wenn z. B. Jeremia c. 3 die Verwerfung Judas und die Heimkehr Israels weissagt, so ist jenes das Prius, dies das Posterius. Ebenso verhält sichs, wenn er später die Exilirung der unter Sedekia in Jerusalem Zurückgebliebenen und die Heimkehr der mit Jojachin Deportirten weissagt.

Zuweilen geben die Propheten Termine an, innerhalb deren die Weissagung sich erfüllen solle. Meistens handelt es sich dabei um runde Zahlen. Nach einer freilich nicht von Jeremia selbst redigirten Weissagung sollte das babylonische Exil 70 Jahre dauern (29 10), Ezechiel nimmt dafür 40 Jahre in Aussicht (4 6), wobei ihn das Vorbild der Wüstenwanderung geleitet haben mag. Genauer giebt Jesaja 7 14ff. 8 3 4 Termine an. Nirgendwo handelt es sich hierbei aber um Wahrsagung. Im Seherthum hatte die Wahrsagung ihre Stelle gehabt und beim Verfall der Prophetie taucht sie bei Ezechiel wieder auf. In merkwürdiger Selbsttäuschung, die seiner Inspirationsvorstellung entstammt, gestaltet er von hinten nach seine Weissagungen nach der Geschichte[1]. Eine späte Erzählung des Königsbuchs lässt auch den Jesaja wahrsagen (II Reg 20). Ezechiels Wahrsagungen würden, wenn sie ächt wären, nicht sowohl theologisches als psychologisches Interesse bieten. Indessen wird ihre Unächtheit evident, sobald man die Schrift Ezechiels mit denen der ächten Propheten zusammenhält. Jesaja legt Gewicht darauf, dass die von ihm gedrohte Verwüstung Judas durch die Assyrer und Aegypter innerhalb weniger Jahre eintreten werde. Auch darin soll das Zeichen bestehen, das ihm dem Ahab gegenüber von hinten nach noch Recht giebt (7 14ff.). Der Erfolg entsprach aber seiner Erwartung nicht. Der Untergang Israels ist nicht gleichzeitig mit dem Sturze des Hauses Jehus erfolgt, wie Amos und Hosea erwartet hatten (Am 7 9 Hos 1 4). Die Skythen scheinen Juda gar

---

[1] Ueber seine und Zacharias Visionen vgl. besonders Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten S. 55ff., 143ff., 160ff. In gewissem Masse besteht freilich diese Illusion auch bei den ächten Propheten. Hosea wurde dadurch zum Propheten, dass sein Weib ihm die Ehe brach. Von hinten nach erscheint es ihm daher als eine göttliche Fügung, dass er eben dies Weib hatte heirathen müssen, aber er meint auch, dass Jahve damals zu ihm gesagt habe: Nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder (Hos 1 2). Man muss freilich fragen, ob Hosea als Hebräer seinen Glauben an den providentiellen Charakter seiner Ehe überhaupt anders hätte ausdrücken können. Genau so beurtheilt Jeremia ein an sich sehr geringfügiges Erlebniss, das er mit einem Leibgurt hatte (Jer 13 1ff.). Ein anderes Mal geht ihm beim Anblick der Töpferarbeit ein bedeutsamer prophetischer Gedanke auf, deshalb glaubt er auf den Befehl Jahves in das Haus des Töpfers gegangen zu sein (Jer 18 2ff.). Die Propheten datiren auch wichtige Weissagungen zurück. Nach Jesaja (6 9f.) hat Jahve den völligen Misserfolg seiner Predigt nicht nur vorausgesehen und beabsichtigt, er hat ihn auch dem Propheten bei seiner Berufung vorausgesagt und zum Ziel gesetzt. Der Prophet weiss sich so sehr als der Träger der göttlichen Wahrheit, dass er sie auch vom ersten Anfang seiner Thätigkeit an voll besessen haben will. Für ihn giebt es kein Zulernen.

nicht betreten zu haben, so bestimmt auch Sephanja und Jeremia (c. 4—6) in ihnen die Vollstrecker des göttlichen Gerichts zu erkennen glaubten[1].

Im A. T. wird die Nichterfüllung der Weissagung öfter daraus erklärt, dass Jahve in Rücksicht auf das veränderte Verhalten der Menschen seinen Rathschluss geändert habe. Durch Busse und Bekehrung sollte seine Drohung, durch Abfall seine Verheissung rückgängig geworden sein; vgl. Jer 18 7—10 Jona 3 4 Jo 2 12f. Jeremia wurde einst wegen seiner Weissagung vom Untergang des Tempels auf Leben und Tod verklagt, aber seine Vertheidiger beriefen sich darauf, dass schon unter König Hizkia der Prophet Micha von Moreseth dasselbe geweissagt habe. Aber Hizkia habe Busse gethan und deshalb habe Jahve sein Wort nicht wahr gemacht. Diese Drohung findet sich Mi 3 12 und zwar lautet sie ganz kategorisch; vgl. Jer 26 17ff. Man meint deshalb wohl, die Drohungen und Verheissungen der Propheten seien überall als einigermassen bedingte zu verstehen. Nur in dem Fall seien sie als unwiderruflich ausgesprochen, wenn Jahve sie mit einem Schwur bekräftige oder wie bei Amos ein לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ beifüge (vgl. Jes 45 23). Man führt dafür auch ins Feld, dass die Propheten oft zur Bekehrung auffordern und hin und wieder selbst sagen, Jahve werde in diesem Fall seine Drohung nicht wahr machen. Aber diese Bekehrung trat nicht ein, und die Propheten wussten wohl, dass sie nicht eintreten könne. Die Aufforderung dazu ist denn auch nicht ernst gemeint. Derselbe Amos, der sie an Israel stellt, bezeichnet die Drohung als unwiderruflich[2]. Sie entspringt theils dem menschlichen Mitgefühl der Propheten mit ihrem Volke, theils aber auch dem Verlangen, die Verantwortlichkeit des Volkes gegenüber dem kommenden Gericht zu steigern. In der That ist eine bedingt ausgesprochene Weissagung gar keine Weissagung, sondern hölzernes Eisen. Freilich kann Jahve wohl einmal eine Drohung zurückziehen[3], das erfordert seine Selbstherrlichkeit, aber ihrem Wesen nach ist die Weissagung unbedingt und dass die Propheten sie durchweg so verstanden wissen wollten, beweist schon die prophetische Handlung und überhaupt die Vorstellung, dass die Weissagung real wirke[4]. Ezechiel gerieth

---

[1] Hierher würde auch die Bedrohung Jojakims Jer 22 19 36 30 gehören, wenn LXX zu II Chr 36 8 Recht hätte.

[2] Vgl. auch I Sam 15 29, wo der Satz von Num 23 19 auf die prophetische Drohung angewandt ist.

[3] So auch Am 7 1ff., aber es folgt dann eine noch schlimmere.

[4] Vgl. oben S. 86f.

in schlimme Verlegenheit, als seine Weissagung vom Untergang von Tyrus sich nicht erfüllt hatte (29 17ff.). Wenn es heisst, dass Jahve seinen Rathschluss ändern könne, so bedeutet das zumeist nichts als eine Auskunft, die man in solcher Verlegenheit nöthig hatte. Gelegentlich findet sich übrigens auch eine von Jahve beschworene Verheissung, der keine Erfüllung entsprochen hat (Jes 54 9 62 8 9).

Allerdings wird der Prophet an seinem früheren Worte dadurch nicht irre, dass seine Erfüllung ausbleibt. Jesaja scheut sich nicht eine frühere Weissagung wörtlich zu wiederholen, der der Erfolg nur unvollkommen entsprochen hatte [1]. Für Jeremia war der Spott sehr empfindlich gewesen, mit dem man ihn wegen der Nichterfüllung seiner ältesten Weissagungen überhäufte. Als aber die Chaldäer auf dem Plan erschienen, constatirte er in ihrem Auftreten die Erfüllung der Drohung, die er früher anlässlich des Skythenzuges ausgesprochen hatte. Was er einst in Bezug auf die Skythen geredet hatte, schrieb er nieder im Blick auf die Chaldäer und fasste beide zusammen als den Feind aus dem Norden (Jer 1 13 14). Die Erfüllung kann sich verzögern, aber das wahre Wort Jahves fällt nicht zu Boden. In der That bewährte sich die Erleuchtung der Propheten darin, dass sie *die allgemeine Richtung*, die der Lauf der Dinge nahm, im Voraus erkannten. Die entscheidenden Ereignisse der damaligen Geschichte fanden Israel nicht unvorbereitet, weil die Prophetie ihnen einen Schritt voraus war. Dadurch gab sie dem Glauben einen Halt für die Zeit, wo alles zusammenbrach, was ihn bis dahin gehalten hatte [2].

---

[1] Die Rede von Jes 28 beginnt mit einer Bedrohung Samarias, die spätestens 722 gesprochen sein kann. Aus dieser Zeit muss auch die Verheissung stammen, die sich an jene Drohung anschliesst: Dem Rest des Volkes Jahves wird statt Samarias Jahve selbst zu einer prangenden Krone; er schafft Recht im Innern und Sicherheit vor den Feinden draussen (v. 5 6). Aber v. 7 ff. stehen mit v. 5 6 in Widerspruch. Denn mit dem Rest des Volkes Jahves, den Jahve bei Samarias Fall zu Glück und Ehren bringen will, ist hauptsächlich Juda gemeint. Also können v. 5 6 nicht gleichzeitig mit v. 7 ff. *gesprochen* sein. In Wahrheit wiederholt Jesaja hier zu Sanheribs Zeit seine frühere Drohung gegen Efraim, um den Judäern zu sagen, dass es ihnen ähnlich ergehen werde. Er wiederholt dabei aber auch die frühere Verheissung, um ihnen das Glück vor Augen zu stellen, das Jahve ihnen zugedacht hatte, das sie inzwischen aber — wenigstens vorläufig — verscherzt haben.

[2] Freilich sind die kanonischen Propheten nicht alle ächte Propheten. Nahum und Habakuk haben auch die nächste Zukunft Israels unrichtig beurtheilt. Jener weissagte bei der Belagerung Ninives die Rettung Judas, dieser hoffte auf den Sturz des Chaldäerreichs, während gleichzeitig mit ihnen Jeremia die Vernichtung Judas durch die Chaldäer voraussah.

§ 23. Der Monotheismus der Propheten.

Als Jahve, der nationale Gott Israels, scheinbar mit Israel vernichtet wurde, war er für die Propheten der Gott des Himmels und der Erde geworden. Sie weissagten den Untergang ihres Volkes und stellten ihn als Jahves eigenes Werk hin, ehe er eintrat. In der Grösse und Furchtbarkeit der Weltmacht sahen sie nur einen Erweis der Macht Jahves. In der Zerstörung, die Assur und Babel anrichteten, offenbarte sich ihnen Jahves geistige und sittliche Hoheit. Ja sie jauchzten der Katastrophe entgegen, in der sie an den Tag kommen sollte. Für sie waren die Weltmächte nur Werkzeuge in Jahves Hand, die Ruthen, die er schwang und die er wieder zerbrach, sobald sie mehr sein wollten als das (Jes 10 5 ff.).

Zugleich entspann sich aus der Weissagung vom Untergang Israels ein gewaltiger Kampf zwischen den Propheten und ihrem Volke. Sie sagten den Leuten, was sie nicht hören wollten[1]. Sie nannten nichtig, was Israel heilig war, sie verlachten, worauf es stolz war, für verworfen und gottlos erklärten sie sein ganzes Leben und Wesen. An denselben Stätten, wo Israel von jeher in festlicher Feier seine Gemeinschaft mit Jahve genossen und bekräftigt hatte und sie auch jetzt noch geniessen und bekräftigen wollte, gab Jahve sich in der Predigt dieser Propheten immer wieder als ein unversöhnlicher Feind zu erkennen, der Israel von sich stiess und vernichtete. Eben diese Heiligthümer wollte er zerstören und mit ihnen das Volk selbst. Die Propheten begründeten das mit einer Anklage, in der der ganze Zorn des beleidigten Gottes zu Worte kam. Sie fassen dabei alle einzelnen Volksklassen und Volksglieder ins Auge, sofern sie die Sünde Israels vermehren oder überhaupt dafür verantwortlich sind. Sie klagen über die Thorheit und Ungerechtigkeit der Regierenden, über die Genusssucht und Habsucht der Vornehmen, über die Putzsucht und Unsittlichkeit der Weiber, über die Stumpfheit der Menge, über den Aberglauben und Unglauben Aller. In allen bestehenden Zuständen Israels offenbart sich ihnen seine Sünde, eben damit wird ihnen die Grösse und der Umfang, aber auch die Strenge der göttlichen Forderung bewusst. Meistens reden sie im Tempel, wo das Volk zur Festfeier versammelt ist, übrigens suchen sie die Sünde gern an ihrem Orte auf. Jeremia redet einmal am Eingang des königlichen Palastes (Jer 22 1), Jesaja überrascht den König Ahaz auf offener Strasse

---

[1] Vgl. dagegen Mi 2 11 Jer 23 9 ff. Jes 56 10.

bei einem Geschäft, das seinem Unglauben entspringt (Jes 7 3). Menschenfurcht und Ansehen der Person ist diesen Predigern fremd, sie stehen Jedermann mit göttlicher Autorität gegenüber, wie sie sich umgekehrt der grössten Verantwortlichkeit bewusst sind. Eben diesen Muth, diesen unbestechlichen Wahrheitssinn betrachten sie als ihre wichtigste Legitimation, hierin fühlen sie selbst die unwiderstehliche Macht ihres Wortes (Mi 3 8 Jes 58 1). Sie waren die ersten Helden der göttlichen Wahrheit, denen alle späteren nur gefolgt sind, ihrem Muthe und ihrer Treue verdankt die Welt die höchsten Güter.

Sie ermahnen zur Bekehrung, aber sie wissen wohl, wie wenig das Volk zu wahrer Umkehr geneigt ist. Für jetzt ist dieser Ausweg auch deshalb abgeschnitten, weil die Strafe unausbleiblich ist. Sie selbst fühlen so sehr die innere Nothwendigkeit des Gerichts, dass auch die Fürbitte bei ihnen verstummen muss. So oft sie sie auch versuchen, sie wird ihnen von Jahve abgeschnitten, der göttlichen Gerechtigkeit kann Niemand in den Arm fallen[1]. Auch wo der Zorn einmal der Gnade weicht, ist die Fürbitte der Propheten dabei unbetheiligt. Das göttliche Walten bedarf einerseits keiner solchen Impulse mehr und anderseits ist es ihnen nicht mehr zugänglich.

Wie die Fürbitte, so hat auch das Wunder ein Ende. Die Gewissheit, mit der diese Propheten das Walten Jahves ankündigen, bedarf keiner solchen Beglaubigung und erträgt sie auch nicht, seine Nothwendigkeit ist ihnen allzu evident, und dabei ist es selbst so wunderbar, dass alle Thaumaturgie neben ihm in nichts versinkt[2]. Aus demselben Grunde verwerfen die Propheten auch alle mantische Kunst, die dem Jahve oder anderen Mächten Aufschluss über die Zukunft entlocken, und ebenso alle Zauberei, die selbst die Zukunft gestalten will[3]. Allein Jahve regiert das Geschick

---

[1] Am 7 8 Jer 7 16 11 14 14 11 15 1; anderer Art sind Jer 37 3 ff., 42 2 ff. Jes 37 4. In neuer Weise tritt in der nachprophetischen Geschichtsbetrachtung die Fürbitte hervor als die Fürbitte der Heiligen, die als solche für Jahve mehr bedeuten als das ganze sündige und gottlose Volk (Ex 32 7 ff. 31 ff. Num 14 11 ff. 16 22 17 10 Jos 7 6 ff.). Vgl. auch die Fürbitte des einzelnen Frommen für die Sünder in der Hiobssage (Job 42 8 10) und die Fürbitte der Juden für die Heiden (Jer 29 7 Ps 72 15). Die Juden kannten in der Gegenwart keine Heiligen mehr, deshalb hofften sie auf eine Fürbitte der Engel. Vgl. sonst noch Jos. Antt. XIV 2 1.

[2] Das Zeichen Jes 7 11 ff. soll den Glauben an die Erhaltung Judas wecken. Noch nach Dt 13 2 ff. kann auch ein falscher Prophet Wunder thun.

[3] Hos 4 12 Jes 2 6 3 2 3 Ez 13 Mi 5 11.

seines Volkes, gewinnen kann man seine Gnade lediglich durch die Erfüllung seines Willens und er offenbart seine Entschlüsse allein durch seine Propheten und zwar so, dass sie sich dem Gewissen des Volkes als nothwendig erweisen.

Aber eben weil der Prophet nichts als der Dollmetsch des in sich nothwendigen und unabänderlich feststehenden göttlichen Entschlusses ist, hat sein Auftreten diese unvergleichliche Plerophorie, der auch das ihn schmähende und verfolgende Volk immer wieder wehrlos gegenübersteht. Auch an den Herzen der Gottlosen beweist das Wort der Wahrheit seine Gewalt. Es ist merkwürdig, was die Propheten den Machthabern ungestraft bieten durften. Amos wurde aus Bethel vertrieben (7 12f.), Hosea klagt über Anfeindung (9 8), Jeremia wurde wiederholt verfolgt, aber schliesslich geschah ihnen allen kein Leid. Es waren Ausnahmen, wenn zur Zeit Jojakims Uria hingerichtet wurde (Jer 26 20ff.) und Aehnliches unter Manasse geschah (Jer 2 30). Man kann sich auch den Eindruck von Reden wie Jer 3 6ff. c. 14f. kaum gross genug denken.

Es fragt sich freilich, in wie weit die Anklagen der Propheten gegen ihr Volk objectiv begründet waren. Thatsächlich waren es Zeiten der Auflösung und des Verfalls, aber Israel war kein verlebtes Volk. Das beweist schon der Widerstand, auf den die Assyrer und die Chaldäer hier stiessen, das beweist der Anklang, den die Propheten im Volke fanden, und schliesslich die Thatsache der nachexilischen Restauration. Es sind harte Worte, wenn gesagt wird, der Beste in Israel sei wie aus der Hecke und der Rechtschaffenste wie aus dem Dorngestrüpp (Mi 7 4), wenn Jeremia betheuert, in Jerusalem sei auch nicht Einer, der das Rechte thue und nach Treue trachte (Jer 5 1). Die Propheten sahen in der gegenwärtigen Sünde Israels zunächst den Abfall von einer besseren Vergangenheit, aber das Ideal, das ihnen vor der Seele stand, war nie verwirklicht gewesen. Es ist vielmehr die richtige Consequenz ihrer Betrachtungsweise, wenn Ezechiel auch in der ganzen Vergangenheit Israels bis in seine ersten Anfänge zurück nichts als Gottlosigkeit entdecken kann. Da wird die Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise evident. Aber die Propheten durften an ihrem Volke nur seine Sünde sehen, weil ihr Gott ihm das Urtheil sprach. Sie erkannten und predigten zuerst die Wahrheit, dass die Gerechtigkeit das letzte Mass aller Dinge sei, und diese Wahrheit musste zunächst in einer solchen Verurtheilung ihres Volkes zum Ausdruck kommen. Sie mussten es Anderen überlassen, dieser Wahrheit auch eine positive Anwendung zu geben.

Der Monotheismus der Propheten bedeutete für sie nichts Anderes als die göttliche Möglichkeit und Nothwendigkeit des Untergangs Israels, den Sinn, den sie ihm abgewannen, in dem sie ihn selbst erlebten und von ihrem Volke erlebt wissen wollten. Er hielt sich aber auch an dem Boden, auf dem er erwachsen war.

Von jeher hatte Jahve Forderungen gestellt, auf deren Erfüllung er bestand. Nicht nur die Verletzung seiner Heiligkeit, auch die Verletzung des Rechts und der Moral hatte er als Beleidigung seiner selbst gestraft. Aber jetzt werden Recht und Moral zu der einen absoluten Forderung, die Israels ganzes Leben regeln will und mit Jahves Wesen identisch ist: Ich Jahve übe Huld, Recht und Gerechtigkeit und hieran habe ich Gefallen (Jer 9 23). Alle anderen Forderungen Jahves ergeben sich aus dieser einen, alle Sünden Israels beruhen auf Verkennung des Ernstes, mit dem Jahve sie stellt.

Damit hängt zusammen, dass die Propheten die Schuld anders als das alte Israel und auch das spätere Judenthum auffassen. Sie alle setzen voraus, dass der Wille Jahves dem Volke wohlbekannt sei, wenigstens die verantwortlichen Leiter des Volkes kennen ihn (Hos 4 4ff. Jer 5 4 5). Von Ewigkeit her steht der Weg zum Heil fest und hat er sich als solcher bewährt, man braucht nur nach ihm zu fragen (Jer 6 16 18 15). Das Rechte (הַמִּשְׁפָּט) nennt ihn Micha (3 1 vgl. Jes 42 3). „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut sei und was Jahve von dir fordert“ (Mi 6 8). Allbekannt ist die Forderung Jahves eben wegen ihres ausschliesslich moralischen Charakters. Deshalb ist Sünde für die Propheten die wissentliche Uebertretung des göttlichen Willens. Wohl reden sie von einer Verblendung, die Jahve über das Volk verhängt, so dass es seinen Willen nicht mehr vernimmt. Sie wissen auch von einer Gewalt der Sünde, die den Sünder festhält und ihm die Bekehrung unmöglich macht. Ja sie reden von einer Entartung der Volksnatur, die bis in die ersten Anfänge seiner Geschichte zurückreicht. Aber die Wurzel der Sünde ist für sie alle der böse Wille, das Volk wollte nicht hören. Es hat das Joch des Gehorsams abgeworfen und die Stricke zerrissen. Nur gegen den bösen Willen kehrt sich das Gericht, ihm gegenüber ist es aber auch unerbittlich.

Freilich substanziiren die Propheten auch ihre Anklage und fordern zur Bekehrung auf. Damit sprechen sie indirect und direct den Inhalt der göttlichen Forderung aus. תּוֹרָה und תְּעוּדָה sind die beiden Stücke der prophetischen Predigt (Jes 8 16 20 Jer 6 16ff.), mit dem einen ist das andere unzertrennlich verknüpft (vgl.

auch Dt 18 9ff.). Sie rechnen die תּוֹרָה so sehr zu ihrer Aufgabe, dass sie die Offenbarung des göttlichen Willens von jeher durch die Propheten vermittelt sein lassen. Sie reden dabei zuweilen, als ob es keine priesterliche Thora gegeben hätte (Jer 7 25 Dt 18 18 Zach 1 4ff. 7 7ff. Ezra 9 10—12). Das ist wiederum darin begründet, dass sie den Willen Jahves durchaus auf das moralische Gebiet beschränken, wo er dem Gewissen Aller sich bezeugt. Das heilige Los und die Tradition der Priester waren dafür am Ende entbehrlich. Im Allgemeinen wiederholen die Propheten hier die anerkannten Gebote des Rechts und der Moral, neu sind nur die Folgerungen, die sie aus der Alleingültigkeit der Moralgebote für das gottesdienstliche und politische Leben ziehen. Sie alle bekämpfen den Götzendienst und den Cultus überhaupt[1], die Politik

---

[1] In demselben Sinne wie von Amos (s. S. 186) wird der Opferdienst auch von Hosea, dem Anonymus von Mi 6 1ff., von Jesaja und Jeremia und dem Dekalog von Ex 20 bekämpft. Hosea verspottet ihn als ein äusserliches Ding (5 6 4 19 LXX), aber nicht minder empört er ihn. Prächtig hat Israel seinen Gottesdient gestaltet, im Wohlstand hat es viele Altäre erbaut und schöne Masseben errichtet. Eben damit meinte es sein Glück ebenso sicher zu stellen wie durch seine Festungen (8 11 10 1 2). Aber Jahve hat an Liebe Gefallen und nicht an Opfern, an Gotteserkenntniss und durchaus nicht an Brandopfern (6 6). Vgl. Jes 1 10ff. Mi 6 6—8 Jer 6 20 7 21ff. 11 15 14 12.

Dagegen darf man die Frage, ob die Propheten den Opferdienst überhaupt aus der Religion verbannt wissen wollen, theils gar nicht stellen, theils muss man sie sogar verneinen. Die Propheten verwerfen den Opferdienst eines Volkes, mit dem Jahve seinen Verkehr demnächst abbrechen will. Aber in der Verdammung des gegenwärtigen Israel kommt ihnen nur indirect zum Bewusstsein, wie sich die Beziehung zwischen Gott und Volk in allen Dingen ausdrücken und gestalten soll. Amos sagt, in der Wüste, wo es nichts zu opfern gab, habe man vierzig Jahre lang dem Jahve nicht geopfert, also könne die Religion ohne Opfer bestehen (5 25). Dem Hosea selbst ist bei der Aussicht, dass Israel im Exil dem Jahve nicht mehr opfern könne, unheimlich zu Muth: „Freue dich nicht Israel bis zum Jubel wie die Heiden, dass du hurst deinem Gott untreu, Buhllohn liebst auf allen Getreidetennen. Tenne und Keller sollen sie nicht laben und der Most soll sie trügen. Sie sollen nicht bleiben im Lande Jahves, Efraim soll nach Aegypten zurück und in Assyrien sollen sie Unreines essen. Nicht werden sie dem Jahve Wein spenden noch ihm schichten (יַעַרְכוּ für יֶעֶרְבוּ) ihre Opfer, ihr Brot ist wie Trauerbrot (לַחְמָם für לָהֶם), alle die davon essen, werden unrein, denn ihr Brot ist nur für ihren Hunger, es kommt nicht in Jahves Haus. Was wollt ihr thun am Feiertag und am Festtag Jahves (Hos 9 1—5)!" Mit bitterem Hohn gegen das Volk mischt sich hier das eigene Grauen des Propheten. Jesaja redet mit Sympathie von der Wallfahrt nach Jerusalem (30 29) und Opferrauch erfüllt den Tempel, als er selbst zum Propheten berufen wird (6 4 6). Danach dürfte sich allerdings der Sinn von Jes 1 10ff. bestimmen. 17 8 lautete dagegen der ursprüngliche Text: (Der Mensch) wird aber nicht auf das Werk seiner Hände schauen und was seine Finger gemacht haben, wird er

und die Kriegsrüstung. In Erfüllung der moralischen Gebote Jahves soll Israel allein auf ihn sein Vertrauen setzen.

Der concret geschichtliche Charakter des prophetischen Monotheismus zeigt sich deutlich in der Auseinandersetzung zwischen Jahve und Israel. Die Sünde ist Beleidigung Jahves, nicht nur, weil er sich mit dem Guten identificirt, sondern vielmehr, weil er daran interessirt ist, in seinem Volke Israel das Gute durchzusetzen. Insofern halten die Propheten an der älteren Auffassung der Sünde fest. Die Sünde ist Abfall von Jahve, Verrath an der Gemeinschaft, die zwischen Gott und Volk besteht. Die Propheten stellen das Verhältniss von Gott und Volk vor unter dem Bilde von Eigenthümer und Hausthier, Vater und Sohn, Mann und Weib. Die Fürsorge Jahves für sein Volk und der Gehorsam Israels gegen seinen Willen ist sein selbstverständlicher Sinn. Alles was Jahve an Israel gethan hat, hat er lediglich in der Absicht gethan, es zur Erfüllung seines Willens anzuhalten. Zu dem Zweck hat er ihm Wohlthaten erwiesen, zu dem Zweck hat er es gestraft. Aber die Strafe hat das Volk nicht gebessert und in dem Glück, das Jahve ihm bereitete, hat es seiner vielmehr vergessen. Deshalb löst er sein Verhältniss zu Israel überhaupt auf. Die Propheten stellen das öfter in Form einer Gerichtsverhandlung dar, in der Jahve als Ankläger auftritt und Himmel und Erde zu Zeugen und Richtern aufruft[1]. Er weist nach, dass er es dem Volke gegenüber an nichts fehlen liess und von dem Urtheil, das er herausfordert, im Recht befunden werden muss, dass dagegen Israel ihm überall mit Undank gelohnt und die Treue gebrochen hat[2]. Somit ist das Urtheil, das Jahve als Richter über Israel spricht, und die Anklage, die er als der Beleidigte gegen sein Volk erhebt, wesentlich doch nur Ausdruck dafür, dass es für ihn eine innere Unmöglichkeit ist, sein Verhältniss zu Israel weiterhin aufrecht zu erhalten. In der Vernichtung Israels äussert sich die beleidigte Liebe und Treue Jahves

---

nicht ansehen (nämlich die Gottesbilder). Vgl. STADE in der ZATW 1883, 10ff. Für Jesaja ist der Tempel in Jerusalem eine Wohnung Jahves inmitten seines Volkes, in der ihm nicht nur in Zukunft von Seiten der Aethiopen gehuldigt werden soll (18 $_7$), sondern in der er auch jetzt schon als der Beschützer seines Volkes weilt. Jeremia bestreitet 6 $_{20}$ 7 $_{21}$ff. 11 $_{15}$ 14 $_{12}$ nur die sühnende Kraft des Opfers und die Stelle 7 $_{22}$ff. besagt auch nur, dass Jahve beim Auszug aus Aegypten den Opferdienst nicht eingesetzt habe und es ihm auf ganz etwas Anderes ankomme. Uebrigens legt Jeremia dem Tempel eine ebenso grosse Bedeutung bei wie Jesaja.

[1] Jes 1 $_2$ Mi 6 $_1$ff. Dt 32 $_1$ff. Hos 4 $_1$ Jer 1 $_{16}$ 2 $_9$.

[2] Am 2 $_9$ff. Jes 1 $_2$ff. Hos 11 $_1$ff. Mi 6 $_3$ff.

gegen sein Volk, deren Geduld nunmehr erschöpft ist und die sich im grimmigsten Zorn Luft macht. Der Jahve der Propheten ist nichts weniger als ein Criminalrichter, der auf Grund eines geschriebenen Gesetzes sein Urtheil spricht, er ist vielmehr die *lebendigste Persönlichkeit*, er ist das sogar in weit höherem Masse als der Gott des alten Israel. Er handelt freilich im Affect, sein Zorn[1] ist gewaltiger wie je vorher. Er bringt nicht nur vorübergehendes Unheil über sein Volk, nein, er vernichtet es. Nur dass der Zorn aufgehört hat, ein Räthsel zu sein, seine einzige und offenbare Ursache ist die Sünde, wenngleich er keineswegs die blosse Vergeltung bedeutet (Jes 6 9ff. Jer 16 18)[2].

Dies sein *concret geschichtliches Wesen* hat der prophetische Monotheismus nie verleugnet. Allerdings wird Jahve in der Vernichtung seines Volkes zum Gott des Himmels und der Erde, und die Katastrophe, in der Israel untergeht, ist eine weltumfassende, d. h. sie betrifft alle Völker des nächsten Gesichtskreises. Thatsächlich wurden sie in hohem Masse von der Weltmacht vernichtet, aber der Glaube, dass Jahve als der Gott aller Welt sein eigenes Volk vernichte, war eben auch hierdurch bedingt. Dagegen ist die *Forderung* des Gerichts über alle Welt freilich eine Consequenz des Glaubens an die alleinige Macht Jahves und an die Allgemeingültigkeit seines Willens. Aber sie ist eben doch nur eine Consequenz, die von den Späteren gezogen, von den eigentlichen Propheten aber ausser Acht gelassen wird. Das kleine Israel bleibt nach wie vor der Mittelpunkt der Welt, an ihm wird vor allem der Sinn des göttlichen Waltens deutlich. Die Weltmächte scheinen hauptsächlich auch nur dazu da zu sein, um Jahves Werk an Israel zu treiben. Dazu erscheinen und verschwinden sie auf seinen Wink. Auch bei der Neuschöpfung, die auf die Vernichtung des Bestehenden folgen soll, bleibt der Blick zunächst überall auf Israel beschränkt. Die Wahrheit musste freilich als Wahrheit zuletzt auch positiv in aller Welt zur Geltung kommen. Aber die eigentlichen Propheten reden auch davon kaum irgendwo, vor Allem sollte die Wahrheit in Israel den Sieg gewinnen, wo sie damals thatsächlich allein ihre Stätte hatte.

Ferner gilt den Propheten als Träger der Religion auch für die Zukunft das *Volk*, eventuell die Völker, aber nicht der einzelne *Mensch* und die Menschheit. Ihrem innersten Wesen nach tendirt

[1] Von אַף, זַעַם, חָרוֹן, עֶבְרָה, קֶצֶף Jahves gegen sein Volk ist sehr oft bei den Propheten und den Juden, viel seltener in der älteren Literatur, die Rede.

[2] Vgl. Jes 40 2 Lev 26 18 ff.

die prophetische Religion allerdings auf den einzelnen Menschen und deshalb auch auf die Menschheit. Aber die Propheten haben davon kein Bewusstsein. Uns wird es von hinten nach leicht deutlich, dass das Volk Jahves, das sie forderten, kein Volk Israel und auch keine jüdische Gemeinde sein konnte, aber wir wissen es nur, weil die Geschichte es gelehrt hat. Vielmehr ist der innere Reichthum der Propheten dadurch bedingt, dass sie nur Israel im Auge hatten, dasselbe gilt vollends von ihrer geschichtlichen Wirkung.

Uebrigens ist aus dem Bisherigen deutlich, dass man die Propheten zunächst nicht aus ihren Zukunftshoffnungen verstehen darf. Allerdings haben die Propheten die alttestamentliche Religion auch zur Religion der Hoffnung gemacht. An die Stelle des naiven Optimismus, der Jahve und Israel für ewig hielt, setzten sie den Glauben an den Sieg des Guten. Aber diese Hoffnungen sind an sich ein secundäres Moment ihrer Weissagung, ihr Sinn ergiebt sich aus der Drohung, neben die sie treten. Die eigentliche Aufgabe der Propheten war es zunächst nicht zu trösten, sondern zu drohen, auch haben diese Hoffnungen erst da ihren vollen Inhalt gewonnen, als die prophetische Drohung sich erfüllt hatte. Es ist sogar zweifelhaft, ob Amos, der Anfänger dieser Prophetie, Hoffnungen für die Zukunft hatte. Vielleicht ging seine Predigt in der Verkündigung der Gerechtigkeit Jahves auf, die Israel vernichtete[1].

---

[1] Die Prophetae posteriores sind so wenig wie die Prophetae priores in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen, sondern dem Verständniss der jüdischen Leser überhaupt und namentlich dem Bedürfniss der gottesdienstlichen Vorlesung angepasst. Man war darüber aus, die prophetische Strafpredigt, unter die man sich nachträglich noch bückte, zu verallgemeinern, aber auch ihr die äussersten Spitzen abzubrechen und ihr den Trost der Verheissung gegenüberzustellen, wo man ihn vermisste. Dass die Restriction der Drohung an Stellen wie Jer 4 27 5 10 18 16 14 15 von späterer Hand eingetragen ist, lehrt der Augenschein. Von der Drohrede Mi 6 7 ist der Schluss weggeschnitten und statt dessen ein Sündenbekenntniss und die Verheissung der Herstellung angefügt (7 7 ff.).

Aehnlich steht es mit Am 9 8 ff. Jahve, heisst es v. 8—10, will Israel aufs Schärfste sichten, alle Sünder sollen durchs Schwert sterben, aber kein Gerechter soll dabei umkommen. Im Zusammenhang mit 9 1—7 verstanden reden v. 8—10 einfach von der Strafe, die Jahve eben jetzt durch die Assyrer an Israel vollziehen will. Nach v. 11 müsste Amos aber für dieselbe Zeit, in der das Reich Israel von den Assyrern zerstört wird, die Wiederaufrichtung der Hütte Davids erwartet haben: an jenem Tage will ich wiederaufrichten die zerfallene Hütte Davids (v. 11). Das ist angesichts von 3 1 6 11 unannehmbar, wonach auch Juda dem Gericht verfällt. Sodann schliesst sich in v. 14 die Wiederherstellung Israels so ohne Weiteres an die Wiederaufrichtung des Davidischen Reiches an, dass sie mit diesem Ereigniss wiederum nahezu gleichzeitig gedacht

§ 24. Jahve Zebaoth.

Der Gottesname יהוה צְבָאוֹת gehört recht eigentlich der prophetischen Literatur an. Er kommt vor bei Amos, sehr oft bei Jesaja und Jeremia, mehrfach in Jes 40—66, zum Ueberdruss häufig bei Haggai, Zacharia und Maleachi, er findet sich auch bei den Verfassern von Jes 24—27 Zach 9—14. Zweimal kommt er vor im Buche Sephanja, je einmal in Hosea, Micha, Nahum und Habakuk. Dagegen fehlt er bei Ezechiel, Joel, Obadja, Jona und in sämmtlichen Hagiographen, abgesehen von 15 Stellen in 8 Psalmen und 3 Chronikstellen, die den Büchern Samuelis parallel sind. Ebenso fehlt er im Pentateuch, im Josua- und Richterbuch. Im Samuelbuch findet er sich 11 Mal, im Königsbuch 5—6 Mal.

Für die Erklärung des Namens eröffnet die Mehrdeutigkeit von צָבָא verschiedene Möglichkeiten. צבא heisst das Kriegsheer, sowohl das israelitische wie das himmlische (Jos 5 14 vgl. I Reg 22 19) Heer Jahves, auch das Sternenheer (Jes 40 26) wird צְבָא הַשָּׁמַיִם genannt.

werden muss. Dann bliebe für die Deportation Israels kaum Zeit übrig, sein Fall und Auferstehen würden so schnell aufeinander folgen, dass die Drohung ihren Ernst fast verlöre. Und doch sagt der ächte Amos, dass Israel überhaupt nicht wiedererstehen werde (5 1 2). Wenn es nun aber v. 15 heisst: Ich will sie pflanzen in ihrem Lande und sie sollen nicht wieder ausgerottet werden aus ihrem Lande — dann sind die Israeliten eben jetzt aus ihrem Lande vertrieben. Das hat Amos kaum erlebt, jedenfalls behandelt sein ganzes Buch den Fall Israels als zukünftig. Ferner ist die in Trümmern liegende Hütte Davids (v. 11) schwerlich das Reich Juda, wie es neben dem Reiche Israel bestand, aber auch das nach 722 fortbestehende Juda kann kaum so bezeichnet sein. Vielmehr ist hier das Ende des Davidischen Königthums d. h. der Untergang Judas vorausgesetzt. Auch steht es dem Amos nicht an, dass er nur Israel als schuldig betrachten und Juda so ohne Weiteres an Israels Stelle setzen sollte. Die Anklage Jahves geht gegen das ganze Geschlecht, das Jahve aus Aegypten geführt hat (3 1). Geradezu judaistisch klingt es aber, wenn Israel, natürlich im Gegensatze zu Juda, als das sündige Königreich bezeichnet wird (v. 8). In der That werden v. 8—15 in vorliegender Gestalt aus der nachexilischen Zeit stammen. Die Herrlichkeit des Davidischen Reiches soll dadurch wiederhergestellt werden, dass Jahve (auch) die in alle Welt zerstreuten Israeliten in die Heimath zurückbringt, nachdem er vorher alle Gottlosen aus ihnen ausgeschieden hat. Davon reden also v. 8—10 in ihrer vorliegenden Gestalt. Das ist derselbe Gedanke, den der nachexilische Autor von Jer 30 31 ausführt. Worte des Amos mögen zu Grunde liegen (vgl. v. 9 init. v. 10[b]), aber sie lauteten ganz anders, wie die Ueberarbeitung beweist. Schon der weiche Ton in v. 14 15 (namentlich das אֱלֹהֶיךָ) verräth die spätere Zeit, in der das Unheil hereingebrochen war und man aufs Trösten bedacht sein musste. Vgl. auch עשה זאת v. 12. Auch die Versicherung, dass kein Gerechter umkommen solle (v. 9), erinnert an spätere Zeiten als die des Amos. Vgl. auch Wellhausen z. St.

צבא heissen aber auch die Mächte und Elemente des Kosmos, die in Jahves Diensten stehen (Gen 2 1 Ps 103 21). Man hat wohl gemeint, dass Jahve in allen diesen Beziehungen יהוה צבאות geheissen habe[1]. Zuerst sei er als der Gott der Heerschaaren Israels gedacht, dann als der Gott der himmlischen Heerschaaren, weiter als der Beherrscher des Sternenheeres und endlich als der Beherrscher aller Mächte der Welt. Wahrscheinlich ist aber die letztgenannte Bedeutung die ursprüngliche, sofern daneben eine andere überhaupt in Betracht kommt, dürfte sie auf dem Missverständniss Späterer beruhen.

Ausdrücklich wird auf den Sinn des Ausdrucks Bezug genommen, wo das יהוה (אֱלֹהֵי) צבאות שְׁמוֹ sich findet. So Am 5 27, wo Israel die Deportation angekündigt wird, aber auch Jes 47 4 48 2, wo Jahve als Israels Erlöser und der Gott, auf den es vertraut, bezeichnet wird. Hier könnte man überall an die himmlische Kriegsmacht denken, die Jahve bald für bald gegen sein Volk aufbieten kann. Aber eine viel allgemeinere Bedeutung von צבאות erfordern Stellen wie Jes 51 15 Jer 31 35 Am 4 13, wonach יהוה צ׳ auch den Beherrscher der Natur bedeutet. Jes 54 5 ist Jahve Zebaoth ungefähr dasselbe wie Gott der ganzen Erde, Jer 10 16 51 19 (LXX weicht freilich beide Male ab) steht es mit יוֹצֵר הַכֹּל parallel. Dieser Sinn genügt auch für Am 5 27 Jes 47 4 48 2. Der Gott, der über alle Mächte des Kosmos verfügt, regiert auch die Schicksale der Völker. Die Fülle der ganzen Erde stellen die Propheten als den Erweis seiner Herrlichkeit hin, wo diese in Israels Macht und Glück nicht mehr zu erkennen ist (Jes 6 3). Wenn צבאות dagegen 31 4 13 4 spielend mit צָבָא „Kriegführen“ und צָבָא „Heer“ verbunden wird, so kann das nicht als eine eigentliche Erklärung verstanden werden.

Die Annahme, dass der Ausdruck Jahve auch als den Gott der himmlischen Kriegsschaaren bezeichnete, ist nur dann nothwendig, wenn er ursprünglich den Gott der Kriegsschaaren Israels bedeutete. Denn dann erscheinen die himmlischen Kriegsschaaren als das natürliche Mittelglied zwischen den Kriegsschaaren Israels und den kosmischen Kräften. Indessen ist aus der vorprophetischen Literatur nicht zu erweisen, dass י׳ צ׳ ursprünglich der Gott der Heerschaaren Israels war.

Allerdings wird der Ausdruck I Sam 17 45 durch das beigefügte „Gott der Schlachtreihen Israels“ erklärt. Aber die Erzählung von I Sam 17 ist späten Ursprungs, obendrein erscheint jene Erklärung

[1] Vgl. Kautzsch, PRE[2] s. v. Zebaoth.

als eine Glosse. Dieselbe Meinung könnte Ps 24 10 vorliegen, wo יהוה צבאות für vorheriges יהוה עִזּוּז וְגִבּוֹר יהוה גִּבּוֹר מִלְחָמָה (v. 8) gesagt wird. Aber auch dieser Psalm ist nachexilisch (vgl. Stud. und Krit. 1884, 725ff.) und kann für den ältesten Sinn des Ausdrucks nicht zeugen.

Von den 5—6 Stellen des Königsbuchs, an denen er sich findet, ist II Reg 19 31 (Q'rî) prophetisch, I Reg 17 1 LXX 18 15 19 10 14 erscheint der Ausdruck im Munde Elias, bei dem eine Beziehung auf die Heerschaaren Israels ausgeschlossen ist. Denkbar wäre sie im Munde Elisas II Reg 3 14, aber die Schwurformel ist hier dieselbe wie I Reg 17 1 18 15.

Von den übrigen 10 Stellen des Samuelbuchs gehören 4 Stücken an, die sicher erst der prophetischen oder noch jüngerer Zeit entstammen (I Sam 15 2 II Sam 7 8 26 27). Uebrig bleiben somit die Stellen I Sam 1 3 11 4 4 II Sam 5 10 6 2 18. Von diesen Stellen ist wenigstens II Sam 6 2 nicht in ursprünglichem Wortlaut überliefert. Denn die Lade erscheint II Sam 6 durchaus als etwas Anderes, denn als das blosse Eigenthum Jahves. I Sam 1 3 11 liegt der Gedanke an die Kriegsschaaren Israels dem Zusammenhang völlig fern, II Sam 5 10 ist zu allgemeinen Inhalts, um etwas zu besagen. Nur auf I Sam 4 4 kann die Meinung, dass Jahve Zebaoth ursprünglich der Gott der Heerschaaren Israels war, sich stützen.

Man müsste nun aber weiter annehmen, dass der Ausdruck schon in vorprophetischer Zeit den Sinn des Gottes der unsichtbaren Kriegsschaaren oder vielmehr den des Gottes der kosmischen Mächte angenommen hätte. Denn die Propheten, die das falsche Gottvertrauen Israels bekämpfen und einen ganz anderen Jahve dem des Volkes gegenüberstellen, hätten keine unglücklichere Bezeichnung für ihren Gott wählen können als diese, wenn dabei bis dahin an die Heerschaaren Israels oder auch nur an das unsichtbare Heer Jahves gedacht war. Auch dieses letztere hatte Jahve bis dahin nur für Israel aufgeboten. Es ist aber schwerlich erlaubt, auf I Sam 4 4 solche Combinationen zu bauen, das völlige Fehlen des Ausdrucks in JE und im Richterbuch spricht laut gegen sie, überhaupt aber gegen ein hohes Alter dieses Gottesnamens. Vgl. auch Jes 8 13.

Wellhausen hat vermuthet, dass er von Amos geschöpft sei und in den älteren Erzählungen des Samuel- und Königsbuches überall auf späterer Eintragung beruhe. Hierfür könnte folgender Umstand sprechen. יהוה צבאות ist verkürzt aus יהוה אֱלֹהֵי צבאות und noch ursprünglicher ist יהוה אלהי הַצְּבאות. Letztere Form findet sich nur Am 3 13 6 14 9 5 Hos 12 6, יהוה אלהי צבאות ist abgesehen von

Ps 89 9 nur für das Buch Amos durch die Uebereinstimmung von MT und LXX gesichert (4 13 5 14—16 27 6 8 vgl. LXX 9 5), im Buche Jeremia findet es sich neben dem durchgängigen יהוה צבאות (über 70 Mal) an 5 Stellen (5 14 15 16 35 17 38 17 44 7), aber LXX übergeht hier überall das אלהי. I Reg 19 10 14 drückt sie אלהי ebenfalls nicht aus (vgl. dazu Luc zu I Reg 19 14), sie übergeht es auch II Sam 5 10, wo es übrigens auch in der Parallelstelle I Chr 11 9 fehlt. Gegen MT weist LXX es aber auf I Sam 1 3 11 17 45. Jedenfalls ist Amos sich der appellativischen Bedeutung von צבאות bewusst und er meint den Ausdruck in seinem eigentlichen Sinne zu gebrauchen (5 27). Was er dabei im Sinne hatte, wird man aus 9 2ff. abnehmen dürfen[1].

Dagegen will es wenig besagen, dass die kosmischen Mächte (unterschieden von den Engeln Jahves) in nachexilischen Psalmen zweimal Ps 103 21 148 2 (hier Q'rî und LXX) צְבָאָיו genannt werden und der Plural צבאות sonst nur in der Bedeutung „Kriegsheere“ vorkommt (Dt 20 9 I Reg 2 5, im PC und in nachexilischen Psalmen). יהוה צבאות wird von LXX mit κύριος δυνάμεων und κύριος παντοκράτωρ richtig wiedergegeben. Die Mächte, um die sichs hier handelt, sind natürlich zugleich als Elemente gedacht.

Dass der Ausdruck bei Ezechiel, den deuteronomistischen Schriftstellern im Hexateuch und Richterbuch, bei vielen nachexilischen Autoren und im Priestercodex gemieden wird, muss auf bestimmten Gründen beruhen. Dabei mag das Bewusstsein im Spiele sein, dass er als prophetisch in die vorprophetische Zeit nicht zurückgetragen werden durfte. Umgekehrt dürfte der Gebrauch bei den Apokalyptikern von Jes 24—27 Zach 9—14 auf bewusster Nachahmung der Propheten beruhen. Dagegen ist die Vermeidung bei Ezechiel und den übrigen nachexilischen Autoren vielleicht daraus zu erklären, dass dieser Gottesname dem correcten Monotheismus ein wenig polytheistisch erschien.

§ 25. Hosea.

Hosea ben Be'eri wurde durch ein häusliches Erlebniss[2] Prophet. Sein Weib brach ihm die Ehe und seine zartfühlende

---

[1] Die Anschauung der Späteren, wonach die Landplagen dämonische Mächte sind, die im Dienste Jahves stehen, scheint alt zu sein (II Reg 8 1).

[2] Dass es sich Hos 1—3 um ein wirkliches Erlebniss des Propheten handelt, hat nach Ewald's Vorgang Wellhausen in umfassender Weise dargethan (Bleek, Einl.[4] S. 406ff., vgl. auch Wellhausen zu Hos 3 5 und W. R. Smith, The Prophets of Israel p. 178ff.).

Seele litt darunter aufs Schwerste. Da wurde ihm aus seinem persönlichen Unglück das grosse öffentliche verständlich. Wie sein Weib an ihm handelte, so handelte Israel an Jahve. Liebe und Treue, wie er sie seinem Weibe entgegengebracht hatte, hatte Jahve Israel erwiesen, aber mit dem schmählichsten Undank hatte das Volk seinem Gott gelohnt. Wie Hosea sein Weib verstiess[1], so musste Jahve sein Volk verstossen. Aber nicht nur die Grösse der Sünde Israels und die Nothwendigkeit der Strafe wurde ihm auf diese Weise deutlich. So tief ihn die Untreue seines Weibes schmerzte, er liebte sie immer noch und konnte sie nicht völlig aufgeben, ebenso stand aber Jahve seinem Volke gegenüber. So hoffnungslos die Zustände Israels aussahen, so heftig seine Sünden den Jahve reizten, für alle Zukunft durfte Hosea an Israel nicht verzweifeln. Auch Jahve wollte sein Volk weiter noch lieben, bis er bei ihm Gegenliebe fände. Die furchtbarste Strafe wollte er zum Mittel der Erziehung Israels machen. Von hinten nach erschien es deshalb dem Hosea als eine besondere Fügung Jahves, dass er ein Weib hatte ehelichen müssen, das ihm später die Ehe brach. Eben damit hatte Jahve ihn zum Propheten berufen[2], der die bitterste Wahrheit, aber auch die gewisseste Hoffnung zu verkünden hätte. Jetzt meinte er sein Weib deshalb weiter lieben zu müssen, um so die Hoffnung, die er für Israel hatte, in seinem Leben zu einem sichtbaren Ausdruck zu bringen. Jahve befahl ihm, die Gomer wieder zu sich zu nehmen, sie aber in strenger Absonderung zu halten, bis sie endlich gebessert wäre. Damit sollte er ihr seine Liebe beweisen, „wie Jahve die Söhne Israel liebt, obwohl sie sich zu fremden Göttern wenden“ (3 1). Hoseas Kinder repräsentiren die gegenwärtige Generation Israels, die Mutter im Unterschiede von ihnen die Vergangenheit des Volkes. Zu einem Theil muss aber die gegenwärtige Generation die Sünden der Vergangenheit büssen (2 4—7). Deshalb benennt Hosea seine Kinder mit symbolischen Namen, durch die sie Verkörperungen seiner Drohung werden. Den ältesten Sohn nannte er Jezreel (in schlimmer Abwandlung von Israel), weil Jahve bald am Hause Jehus und an Israel die Blutschuld von Jezreel heimsuchen wollte, durch die das Haus Jehus einst auf den Thron gekommen war. Mit dem Königshause geht das Reich unter. Eine Tochter nannte er לֹא רֻחָמָה (Unbegnadigt),

[1] Das Letztere schliesst man mit Recht aus 3 1. Die Propheten schrieben zunächst für Leser, denen ihr prophetisches Reden und Thun schon anderweitig bekannt war.

[2] Vgl. oben S. 190 Anm.

weil Jahve Israel vorläufig nicht mehr gnädig sein wollte, und wiederum einen Sohn לֹא עַמִּי (Nicht-mein-Volk), weil Jahve sein Verhältniss zu Israel abbrach. Aber einst sollte Jezreel (Gott säet) das von Gott gesäete Volk bezeichnen, das „mein Volk“ hiesse und bei Jahve in Gnaden stände (1 4ff. 2 24 25).

Seit Hosea ist es üblich geworden, das Verhältniss zwischen Jahve und Israel unter dem Bilde der Ehe vorzustellen[1]. Dies Bild hatte gewisse Anknüpfungspunkte in überlieferten Vorstellungen. Den Israeliten war einerseits die altherkömmliche Vorstellung geläufig, dass das Volk oder das Land[2] die Mutter der Volksglieder sei, und anderseits die, dass Jahve der Vater Israels sei. Aber das letztere hatte lediglich geschichtlichen Sinn und die Combination jener beiden Vorstellungen zu der dritten, dass zwischen Jahve und Israel eine Ehe bestehe, ergab sich nicht ohne Weiteres, wenngleich Jahve von Alters her der בַּעַל Israels hiess und בעל auch den Eheherrn bezeichnete[3]. Wenn ferner dem Propheten wegen der Unzucht, die sich an die Altäre des Baal-Jahve knüpfte, der gesammte Gottesdienst des Volkes als Unzucht erscheinen konnte, so ergab sich für ihn keineswegs als selbstverständliche Antithese die Vorstellung einer Ehe zwischen Jahve und Israel[4]. Es scheint daher, dass eben sein persönliches Erlebniss ihn auf diese Idee führte.

Hoseas Klagen, Drohungen und Hoffnungen bekommen von seinem Verhältniss zu seinem Weibe ihre Farbe und z. Th. auch ihren Inhalt. Ebenso wichtig ist aber ein anderer Umstand. Hosea ist auch in dem Sinne Gefühlsmensch, dass er sich von den etzten Gründen seiner Empfindungen und Urtheile wenig Rechen-

[1] Vgl. Jes 1 21 Jer 2 3 Ez 16 23. Alle Abgötterei, auch die Todtenbefragung (Lev 20 6), aber überhaupt alle Sünde (Num 15 39) wird später mit זָנָה bezeichnet. Von dem gottlosen Israel, das fremde Götter verehrt und mit fremden Völkern verkehrt, scheint die Bezeichnung Hure auf Ninive (Nah 3 4) und Tyrus (Jes 23 17) übertragen zu sein.

[2] Beides sind Wechselbegriffe (Hos 2 5 10 1). אֶרֶץ steht auch sonst öfter für Volk.

[3] S. oben S. 49.

[4] Die Unzucht, die bei den Heiligthümern getrieben wurde, sollte die Gottheit ehren (Dt 23 19). Die Gottheit selbst wurde als die zeugende Naturkraft gedacht (Ps 19 6). Aber dass die Unzucht eine mystische Vereinigung zwischen der Gottheit und ihren Dienern bedeutet hätte, ist eine grundlose Vermutung. Dagegen spricht auch, dass Hosea die Idee einer Ehe zwischen Jahve und Israel überhaupt aussprechen konnte. — Uebrigens ist auch der geschlechtliche Dualismus innerhalb der Gottheit allem Anschein nach späten Ursprungs. Ueberall wurde ursprünglich ein Gott oder eine Göttin verehrt, auch später ist von Kindern des Götterpaares nirgendwo die Rede. Vgl. Wellhausen, Skizzen III[2], 208.

schaft giebt. Sie sind ihm zu unmittelbar gewiss, als dass er viel davon reden könnte. Dem Verständniss des Zuhörers passt er sich wenig an, seine Reden nähern sich vielfach dem Monolog. Deshalb ist er öfter unterschätzt als überschätzt.

Im ersten Theile seiner Schrift (c. 1—3) erscheint als die Sünde Israels vornehmlich der Cultus. Hosea tritt ihm in anderer Weise und noch schärfer entgegen als Amos. Er nennt den Jahvedienst des Volkes schlechthin Baaldienst. Anlass gab ihm hierzu die Thatsache, dass der damalige Jahvedienst vielfach mit Elementen des Baaldienstes durchsetzt war. Unzucht wurde bei den Altären getrieben (vgl. auch 4 13 f.). Ueberhaupt galt der Cultus wegen seines lokalen Charakters überall in gewissem Masse der lokalen Gottheit, die von Haus aus der Baal und nicht Jahve war, und ihre ursprüngliche Natur machte sich damals von neuem geltend. Mit mancherlei, je nach dem Orte verschiedenen, Baalnamen wurde Jahve angerufen[1]. Das Volk meinte freilich den Jahve zu verehren (vgl. auch 9 4), aber es unterschied ihn nicht scharf von den altkanaanitischen Gottheiten. Aber diese Umstände, von denen es sich übrigens sehr fragt, in welchem Masse sie vorlagen, bieten dem Propheten doch nur den Anlass, den Jahvecultus Israels als Baalcultus zu bezeichnen. Er verwirft den Opferdienst überhaupt, weil das Volk über ihm die wahren Forderungen Jahves vergisst und ihn selbst aus den Augen verliert. Deshalb ist sein Jahve nichts Anderes als der Baal (vgl. S. 226). In schändlicher Untreue läuft Israel, Jahves Eheweib, fremden Göttern, seinen Buhlen, nach, in empörendem Undank leitet es Nahrung und Kleidung, die Jahve als der Ehemann ihm giebt, von seinen Buhlen ab. Die Erntegaben sind Hurenlohn, den es sich von den Götzen zahlen lässt, seine Feiertage sind Baaltage (2 4 ff. 9 1). Das Volk muss solche Worte als die schwerste Beleidigung seiner Frömmigkeit empfunden haben. Aber dem Propheten ists voller Ernst damit. Jahve fragt mit ungeheuchelter Empörung: Weiss sie denn nicht, dass ich ihr Korn und Most und Oel gab (2 10)?

Der Jahve Hosea's ist ein anderer als der des Volkes. Während Amos dem Volke gegenüber überall auf Grund des öffentlichen Gewissens argumentirt, klagt Hosea, dass es dem Volke an Gotteserkenntniss, d. h. an Erkenntniss des Willens Jahves, fehle. Er ist sich freilich so wenig wie Amos bewusst, dass seine Gotteserkenntniss irgendwie neu sei. Auch er will nur von der einen

[1] Ich entferne die Namen der Baale aus deinem Munde und sie sollen nicht mehr mit Namen erwähnt werden (2 19).

altherkömmlichen wissen, die von jeher bei den Priestern war und jetzt nur von ihnen vernachlässigt ist (4 4ff.). Der Mangel an Gotteserkenntniss hebt deshalb die Schuld des Volkes nicht auf, Jahve klagt es eben deswegen an (4 1), durch Hurerei und Wein und Most hat es sich um die höhere Einsicht gebracht (4 11f.). Es kümmert sich auch um die Niederschriften der Thora nicht, die Jahve ihm gegeben hat (8 12).

In Wahrheit ist aber die Gotteserkenntniss, d. h. die Erkenntniss des göttlichen Willens, wie Hosea sie fordert, in hohem Masse neu. Das ergiebt sich aus den Anklagen, die er im zweiten Theile seines Buches erhebt. Hier beschäftigen ihn alle Schäden des Volkslebens, wie sie nach dem Tode Jerobeams in erschreckender Weise zu Tage traten. Er klagt über die Verletzung von Recht und Billigkeit (4 1 2), über die Unsicherheit im Lande (7 1), über die Unehrlichkeit in Handel und Wandel (12 8 9 LXX), über die Unwürdigkeit, Sittenlosigkeit und Verworfenheit der Priester und der Grossen, über die heillose Zwietracht, die alle öffentliche Ordnung umstürzt. Aber vor allen Dingen sind es drei Sünden, die den Zorn Jahves reizen, das Vertrauen auf die heidnischen Grossmächte, auf die eigene Macht, d. h. namentlich auf das Königthum, und auf den Gottesdienst, der zugleich Bilderdienst ist (vgl. 14 4).

Die Bündnisse Israels mit den Heiden unterstellt Hosea ebenfalls dem Gesichtspunkt, dass zwischen Jahve und Israel eine Ehe bestehe. Angesichts der drohenden Gefahr sucht Israel bald bei Assur, bald bei Aegypten Hülfe. Das ist thöricht, sofern Israel sich selbst damit seinen Feinden ausliefert. Aber als Jahves Eheweib soll Israel allein bei ihm Schutz und Hülfe suchen und völlig auf ihn vertrauen, deshalb ist jener Verkehr mit den Heiden Untreue gegen Jahve, um so schmachvoller, als hier die Ehebrecherin ihre Buhlen bezahlt (8 9). Aufs Aeusserste wird der Zorn Jahves hierdurch gereizt, grimmig will seine beleidigte Liebe sich dafür rächen (5 13f.).

Als profan und gottlos erscheint allen Propheten das gesammte nationale Leben Israels, Hosea verwirft aber auch das Institut, in dem es seit langer Zeit gipfelte, — das Königthum. Er hatte Anlass dazu in den damaligen inneren Zuständen Israels. Das Königthum war zum Spielball endloser Parteikämpfe geworden, kein König vermochte die Ordnung herzustellen, einer nach dem andern fiel von Mörderhand. In der Ohnmacht des Königthums offenbarte sich dem Hosea seine Gottwidrigkeit. Den wahren Grund der Anarchie erblickte er in der Gottlosigkeit, die sich die Herrschaft Jahves

nicht gefallen lassen wollte, aber gottlos erschien ihm auch der Weg, auf dem man aus der Anarchie herauskommen wollte, die Aufstellung eines neuen menschlichen Königs. Jahve hatte alle Könige Israels gestürzt, damit man zu ihm allein um Hülfe riefe, aber statt dessen begab man sich immer von neuem auf den falschen Weg, der zum Verderben führte (7 7). Die ältere Religion hatte selbst das Königthum geschaffen und das alte Israel hatte mit Stolz und dankbarer Freude im Könige das von Jahve gegebene Haupt gesehen, — nach Hosea ist er vom Uebermuth und der Untreue Israels aufgestellt. „Wo ist nun dein König! Möge er dir doch helfen! — und alle deine Fürsten! Mögen sie dir doch Recht schaffen! — da du sagtest: Gieb mir einen König und Fürsten! Ich gebe den König in meinem Zorn und nehme ihn in meinem Grimm“[1]. Wenn es 3 4 heisst, dass die Israeliten lange Jahre sitzen sollen ohne König und Fürst, ohne Opfer und Säule, ohne Efod und Therafim — so stellt Hosea nicht Jahve wohlgefällige und ihm missfällige Dinge neben einander, sondern nur missfällige. Seit den Tagen Gibeas hat Israel gesündigt, d. h. seit den Tagen Sauls, seit der Stiftung des Königthums, die eben Sünde war (9 9 10 9)[2].

Als Untreue betrachtet Hosea den Gottesdienst des Volkes nicht nur insofern, als er einem fremden Gotte gilt, sondern auch

---

[1] 13 10 11 nach der schönen Emendation HOUTSMA's. Vgl. 8 4 10 3 15 und 8 10 LXX.

[2] Unmöglich können diese Stellen auf die Erzählung von Jdc 19—21 oder eine ähnliche Bezug nehmen. Denn die Tage Gibeas bedeuten nothwendig einen längeren Zeitraum. Aber das Verbrechen von Jdc 19 charakterisirt keinen solchen, da es allein von Gibea begangen und von Israel aufs strengste bestraft wurde. — Da Hosea das Königthum als solches verwirft, so kann er auch in der Losreissung Israels vom Hause Davids keine Sünde und in der Rückkehr zum Hause Davids kein Stück der Bekehrung sehen. Somit sind 3 5 wenigstens die Worte „und zu David ihrem Könige“ unächt. — In 1 7 hat WELLHAUSEN einen Hinweis auf die Rettung Jerusalems im Jahre 701 erkannt, ein Ereigniss, das diesseits des Gesichtskreises Hoseas liegt. Vgl. auch KUENEN, Onderz.[2] II 335f. Die Worte unterbrechen übrigens den Zusammenhang, es fehlt auch an jeder Motivirung der Rettung Judas, das Hosea sonst doch nicht anders beurtheilt und nicht weniger bedroht als Israel. Vgl. 4 15 5 5 10 12 13 14 6 4 11 12 1. — Am wichtigsten ist aber, dass 2 1—3 interpolirt sind, wie auch STADE (Geschichte Israels I 577) erkannt hat. Diese Worte zerstören ebenfalls den Zusammenhang. Uebrigens sollte hier vorher von der Bekehrung als der Conditio sine qua non für die Wiederherstellung die Rede sein (KUENEN a. a. O. S. 332). Man kann die Worte auch nicht damit retten, dass man sie mit STEINER hinter c. 2 setzt, wo sie nicht passen. Uebrigens wird v. 2 die Vernichtung des Volksbestandes und die Zerstreuung unter die Heiden vorausgesetzt.

sofern es mit Opfern auf die göttliche Stimmung einwirken will (s. o. S. 197), dann aber auch, sofern er Bilderdienst ist. Widerspruch gegen die Gottesbilder überhaupt war vor Hosea[1] kaum erhoben. Elia und Elisa haben das Stierbild von Bethel nicht angefochten, wie das Schweigen des Königsbuchs beweist, und der Dekalog von Ex 34 verwirft nur die gegossenen Bilder (v. 17). Aber Hosea bekämpft alle Gottesbilder als mit dem innersten Wesen der Religion unvereinbar. Baal nennt er das Stierbild (2 10 11 2), Kalb schilt er es (8 5 6 10 5 LXX 13 2). Er verspottet die Bilder als Werke von Menschenhänden (8 6 14 4), er verlacht die unsägliche Thorheit, dass opfernde Menschen Kälber küssen (13 2), aber noch mehr zürnt er über die Bilder. Er parallelisirt sie mit den Königen (8 4ff. 10 1ff.). Von den Königen gestiftet sind sie wie das Königthum ein Ausdruck gottloser Selbsthülfe. In den Bildern, meint das Volk, sei die Gottheit ihm stets nahe und stets zu seiner Hülfe bereit. Ja mit dem Bilde, das er selbst gemacht hat, meint der Mensch seinen Gott in seiner Gewalt zu haben. Deshalb sollen die Gottesbilder mit dem Königthum fallen. Der Ernst der prophetischen Religion, näher die lebendige Persönlichkeit des richtenden Gottes, hat dem Bilderdienst in Israel ein Ende gemacht.

Als Israelit kennt Hosea die Sünde seines Volkes näher als der Judäer Amos, aber sein zartes Gemüth empfindet sie auch tiefer und bemerkt sie allseitiger. Er fragt nach der Möglichkeit einer Bekehrung, aber ihre Unmöglichkeit ist ihm aus inneren Gründen gewiss. Es bedürfte einer gänzlichen Erneuerung des Volkes. „Säet euch Gerechtigkeit, erntet die Frucht der Liebe, brechet euch einen Neubruch der Gotteserkenntniss und suchet den Jahve, bis dass euch die Frucht der Gerechtigkeit zu Theil werde. Ihr pflügtet Frevel, Verkehrtheit erntetet ihr, ihr asset die Frucht der Lüge“ (10 12 13 LXX). Aber mit der Bekehrung nimmt das Volk es zu leicht[2], es kann sich vorläufig auch gar nicht bekehren, weil es aus den Consequenzen seiner Sünden gar nicht herauskommen kann und der Geist der Hurerei es bei der Untreue festhält (5 4). Zum ersten Mal erscheint hier die Sünde als eine widergöttliche Macht, die den in ihrer Gewalt hält, der sich einmal ihr hingab.

Die Unverbesserlichkeit des Volkes wird dem Propheten aber auch aus dem Rückblick auf die vergangene Geschichte

[1] Ueber Am 8 14 vgl. Wellhausen z. St.

[2] 6 3 emendirt Giesebrecht vortrefflich (z. Th. nach LXX): כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן נִמְצָאֵנוּ = sobald wir ihn suchen, werden wir ihn finden.

gewiss. Amos und später Jesaja reden von einer Reihe von Strafen, durch die Jahve Israel vergeblich zur Besserung zu führen suchte, sie schliessen natürlich aus dem Unglück auf Strafe und Schuld. Zunächst wird Hosea ebenso schliessen, aber er bemerkt auch, wie alt die Sünde Israels ist. Er sieht ein, dass die Sünde, die ihm im Königthum seiner Zeit vor Augen steht, in gewissem Masse mit dem Königthum als solchem gegeben ist. Deshalb reicht die Sünde Israels bis auf die Tage von Gibea zurück. Ebenso weiss er, dass der von ihm bekämpfte Cultus so alt ist, wie die Eroberung Kanaans. Auf älterer Ueberlieferung oder Reflexion fusst er, wenn er sagt, dass Israel, sobald es Kanaan betrat, den Baaldienst angenommen habe (9 10 vgl. 13 1 und Num 25 1ff.), aber nun gilt ihm der gesammte seitherige Cultus Israels als Götzendienst, gegen den Jahve vergeblich protestirte. „Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb, aus Aegypten berief ich meinen Sohn. Aber je mehr ich sie rief, um so mehr gingen sie fort von mir, sie schlachten den Baalen, räuchern den Bildern" (11 1 2 LXX). Aber auch hierbei bleibt Hosea nicht stehen. Die Sünde Israels geht auf den Volksvater zurück, er entdeckte im Bilde des Jakob Züge der Gottlosigkeit des von ihm abgekommenen Volkes[1]. Die späteren Propheten und Geschichtsschreiber haben diese Anschauung Hoseas lediglich weiter entwickelt.

Wenn Hosea das Königthum und den kanaanitischen Cultus Israels verurtheilt, so könnte man das aus seiner Kenntniss der früheren Geschichte Israels verstehen wollen. Auch der Bilderdienst hatte wenigstens in grösserer Ausdehnung nicht von jeher in Israel bestanden. Auch seinen Zorn über die Bündnisse mit den Heiden könnte man als eine Steigerung des national-religiösen Selbstgefühls betrachten wollen und seine Verdammung der ganzen Vergangenheit als eine Steigerung der älteren Meinung, dass Israel durch die Annahme der kanaanitischen Cultur und Religionsform entartet sei. Aber in Wahrheit geht Hoseas Gotteserkenntnis über alle frühere Religion Israels principiell hinaus.

Israels Religion ist für ihn von der der übrigen Völker wesentlich verschieden, es darf sich nicht freuen wie die Heiden (9 1). Zum ersten Mal verbindet Hosea mit עַמִּים und גּוֹיִם (8 10) diesen Begriff. Er ist dabei aber ebenso weit entfernt von dem hochmüthigen und engherzigen Particularismus des späteren Judenthums

[1] 12 4: Im Mutterleibe griff er seinen Bruder an der Ferse und in seiner Manneskraft kämpfte er mit einem Gott.

wie von dem naiven Optimismus des älteren nationalen Jahveglaubens. Er sagt nirgendwo, dass Jahve der alleinige Gott des Himmels und der Erde sei[1], bei ihm ist es recht deutlich, wie wenig der begriffsmässige Monotheismus für die Religion bedeutet. Er bleibt einfach bei der Thatsache stehen, dass Israel nur den Jahve kennt und Jahve sein einziger Helfer ist, der aber auch über Israel alle Macht hat. Der Ernst und die Tiefe der Frömmigkeit leidet auf keinem Punkte unter dieser Begrenzung des Gesichtskreises. Hosea fordert ein Volk Jahves, wie Israel es in keinem Stücke war und nie werden konnte, und sein Gottesglaube ist von einem sittlichen Gehalt, dem gegenüber die Frage nach der Stellung dieses Gottes in der grossen Welt ganz gleichgültig ist.

Die zwischen Jahve und Israel bestehende Ehe bedeutet nichts anderes als die liebevollste Fürsorge Jahves für sein Volk und die vollkommenste Treue und den willigsten Gehorsam Israels gegen seinen Gott. Jahve ist nicht wie der Baal der launische Gebieter seines Hauses, der heute, weil es ihm beliebt, seine Diener mit Gaben überschüttet, und morgen, weil es ihm beliebt, mit vernichtendem Zorn gegen sie wütet. Knechtischer Jubel und knechtische Angst ist da das Wesen der Religion. Dagegen ist Jahve der *treue und liebevolle Gatte und Vater*, der den Seinen alles, was sie bedürfen, immerdar gewährt, der aber auch mit *Ernst* und *Strenge* über der häuslichen Gemeinschaft wacht. Während der Baal von seinen Dienern zunächst nur den Cultus fordert, verlangt Jahve, dass Gerechtigkeit und Recht, Liebe und Treue in seinem Hause walten (2 21 22 4 1 2 7 1 10 12 13). Hosea redet davon freilich nicht viel, er setzt es aber überall stillschweigend voraus. Es ist für ihn ohne weiteres in der Liebe und Treue begriffen, mit der Israel Jahves Liebe und Treue erwidern soll. Diese göttliche Forderung ist aber ihrer Natur nach allumfassend. Jahve, der die einzige Quelle des Guten ist, will es in Israel durchsetzen, deshalb duldet er hier keine andere Macht neben sich und ist seine Liebe gegen Israel so eifersüchtig. Diesen Sinn hat es, dass wie das Weib allein auf den Mann, so Israel allein auf ihn sich verlassen soll. Es soll sich stets erinnern, dass es ohne Jahve nichts ist noch hat, in diesem Bewusstsein soll es aber alles, was es bedarf, vertrauensvoll von Jahve und von ihm allein erwarten und hinnehmen, ohne sich dabei auf irgend eine andere, fremde oder eigene, göttliche oder menschliche,

---

[1] 12 6 ist allerdings von Jahve Zebaoth die Rede, aber die Stelle ist verdächtig. Vgl. WELLHAUSEN z. St.

Macht zu stützen. Jesaja nennt das glauben, Hosea gebraucht diesen Ausdruck nicht. Es ist für ihn selbstverständlich, dass alles Heil allein von Jahve kommt, selbstverständlich ist für ihn aber auch, dass Jahve es seinem Volke gewährt, sobald Israel seinen Anforderungen entspricht. Denn die Gemeinschaft Israels mit Jahve ist für ihn eine einfache Thatsache. Der Gedanke an Jahve hat für ihn denselben Ernst wie für Jesaja, aber für Hosea besteht keine Kluft zwischen Gott und Volk, die durch den Glauben überbrückt werden müsste.

Jahve fordert die volle und ungetheilte Anerkennung seiner Liebe, die Gemeinschaft der Liebe ist der Zweck, den sein Verkehr mit Israel hat. Untreue ist es, dass Israel auf andere Dinge und Mächte sich verlässt, sein Hochmuth, der auf sich selbst vertraut, klagt es an (5 5 7 10 vgl. Am 6 8). Die Anerkennung der Liebe Jahves bedeutet zunächst Treue. Hosea redet aber auch von Liebe (חֶסֶד), die Jahve von seinem Volke fordere (6 6 vgl. v. 4) [1]. Freilich kommt Liebe in dem Sinne freier Hingabe (נְדָבָה 14 5)

---

[1] Ohne Grund ist diese Deutung von G. Winter (ZATW 1889, 211 ff.) angefochten. Er stützt sich wesentlich auf die Analogie des übrigen A. T., aber die reicht hier nicht aus. Liebe zu Jahve kann natürlich nur da als das Wesen der Frömmigkeit erscheinen, wo Jahves Liebe zu Israel als das Motiv des göttlichen Waltens empfunden wird, und auch dann ist es noch keineswegs selbstverständlich, dass Israel Jahves Liebe mit Liebe erwidern darf. Der Anonymus von Jes 40 ff. redet öfter in den stärksten Ausdrücken von der Liebe Jahves gegen Zion, aber nirgendwo von der Liebe Israels zu Jahve. Vgl. auch Jer 31 3 20 und sodann die Stellen, an denen die Psalmen von der Liebe Jahves zu seinem Volke reden (z. B. Ps 17 8). Für das Judenthum ist die Liebe Jahves zu Israel von untergeordneter Bedeutung, noch mehr die Liebe Israels zu Jahve (Ps 31 24 97 10 145 20). Den Namen Jahves lieben (Jes 56 6 Ps 5 12 69 37) bedeutet nur sich der Jahvereligion mit vollem Herzen anschliessen und an ihr festhalten. Uebrigens hat auch der Ausdruck אהב sehr verschiedenen Werth. Jahve liebt auch den Cyrus (Jes 48 14), den Ger (Dt 10 18) und den einzelnen Frommen (Prv 3 12 15 9), anders liebte er den Salomo (Neh 13 26) und den Abraham (Jes 41 8). Ebenso heisst אֹהֲבֵי יי Ps 119 132 Jdc 5 31 (wohl kein ursprünglicher Bestandtheil des Debora-Liedes) einfach s. v. a. Anhänger Jahves. Aber bei Hosea wie bei Jeremia bedeutet die Liebe zu Jahve mehr. „Ich dachte: wie will ich dich doch zum Kinde machen und dir ein köstliches Land geben, das prächtigste Erbtheil der Völker, und ich dachte, du würdest mich Vater nennen und von mir nicht abfallen. Fürwahr wie ein Weib seinem Gatten untreu wird, so wurdet ihr mir untreu, Haus Israel“ (Jer 3 19 20)! Treue und Dankbarkeit soll dagegen Israel dem Jahve beweisen (Jer 4 2 5 1 f. 7 28) und zwar durch Erfüllung seiner Gebote. Aber diese Treue heisst auch bei Jeremia im höchsten Sinne Liebe: „Ich denke an deine Liebe in jungen Tagen (חֶסֶד נְעוּרַיִךְ), deine bräutliche Liebe (אַהֲבַת כְּלוּלֹתָיִךְ), da du mir folgtest durch die Wüste, das unbebaute Land“ (Jer 2 2).

in der hebräischen Ehe eigentlich nur dem Manne und erst recht im Verhältniss von Gott und Volk allein dem Jahve zu. Liebe bedeutet daher auf Seiten Israels zunächst die Willigkeit der Treue, die sich auf ihre Verpflichtung gegen Jahve nicht zu besinnen braucht, um das Ihre zu thun. Aber Jahve wirbt auch um Israels Liebe, indem er ihm zu Herzen redet, und Israel schenkt sie ihm, indem es ihm entspricht wie in seiner Jugend und wie in den Tagen, da es aus Aegypten auszog (2 17).

Herkömmlich war es, Israel als Jahves Sohn oder Söhne vorzustellen [1]. Auch Hosea wendet dies Bild an (2 6 5 7) und er fasst es mit der ihm eigenthümlichen Wärme auf. Jahve hat Efraim gehen gelehrt und es auf seinen Armen getragen, mit Liebesseilen suchte er es an sich zu ziehen (11 3 4). Aber das Verhältniss von Vater und Sohn ist ein schlechthin gegebenes und unauflösliches, die Ehe dagegen, wenigstens die von Hosea gemeinte, kommt durch beiderseitigen freien Willen zu Stande und kann durch den Willen des Mannes gelöst werden. Geschichtlich ist das Verhältniss zwischen Jahve und Israel entstanden, seiner ganzen Eigenthümlichkeit entsprechend bringt Hosea das auf den einfachsten Ausdruck: Jahve fand Israel in der Wüste (9 10). Ein Ausdruck wie der der Erwäh-

---

Die Liebe zu Jahve bedeutet zunächst freilich den Gegensatz zum Götzendienst. Aber wenn Spätere ihren Gehalt darauf reduciren, dass Israel den fremden Cultus zu meiden und allein dem Jahve zu opfern habe, so treffen sie damit den Sinn Hoseas und Jeremias und auch des Deuteronomikers mit nichten. Die Abwendung von den Götzen bedeutet bei diesen allen vielmehr die Hingabe an die sittliche Gemeinschaft, in der Israel mit Jahve stehen und in der sein ganzes Leben aufgehen soll, in der es aber nicht bestehen kann, so lange es den Götzen dient. Allerdings aber hat die Liebe zu Gott zunächst immer negativen Sinn: habt nicht lieb die Welt!

[1] Jahve heisst der Vater Israels (Dt 32 6 Jes 63 16 64 7 Jer 31 9 Mal 2 10 I Chr 29 10) und Israel sein Erstlingssohn (Ex 4 22 23 Jer 31 9 20). Auch diese Vorstellung ist in gewissem Grade gemeinsemitisch. Vgl. oben S. 29. Sie bedeutete, dass Jahve die geschichtliche Existenz Israels geschaffen habe und sich seiner annehme. Auch nach Dt 1 31 trug er sein Volk auf den Armen. Das Deuteronomium fügt den Gesichtspunkt der Erziehung hinzu, unter den es die Leiden des Wüstenzuges stellt (8 5 vgl. II Sam 7 14). — Die Israeliten werden auch in der Mehrzahl die Söhne Jahves genannt (Jes 45 11), aber bei diesem Ausdruck wird meistens auf ihre Verpflichtung gegen ihren Gott reflectirt (Dt 14 1 Jes 1 2f. 30 1 9 Dt 32 5 Jes 63 8). Sohn heisst auch Unterthan (II Reg 16 7 Mal 3 17). — Sohn Jahves heisst in besonderem Sinne der König, der geschichtliche sowohl wie der messianische (II Sam 7 14ff. Ps 89 27 28). Auch das hat im semitischen Heidenthum seine Analogien (vgl. S. 30). — Erstgeborener Sohn bedeutet s. v. a. geliebter Sohn. — In geistlichem Sinne heissen die Juden göttlicher Same (Mal 2 15).

lung Israels wäre bei ihm unmöglich. Ihn bekümmert auch hier der Abstand nicht, der für die Späteren Gott und Volk trennt. Er kann auch auf die Unbegreiflichkeit des Rathschlusses der Erwählung nicht reflectiren, die Liebe Jahves zu Israel ist für ihn kein Gegenstand der Verwunderung.

Aber jetzt will Jahve das Verhältniss wieder auflösen, er verstösst Israel aus Kanaan, seinem Hause (9 15). Mit höchster Erbitterung verlangt die beleidigte Liebe nach Rache für die Untreue, die ihr in um so schwärzerem Lichte erscheint, je inniger und rückhaltloser sie selbst war. Ueberall sieht sie sich von Efraims Lüge und Verrath umgeben, bis dahin ahnungslos, hat sie jetzt alles durchschaut (5 3 7 1 13 15 12 1 LXX). Wie ein Löwe, wie eine der Jungen beraubte Bärin fällt Jahve über Israel her (5 14 13 7 8). Aber hinter diesen Ausdrücken natürlicher Leidenschaft birgt sich doch nur der wahrhaft sittliche Charakter der Liebe Jahves. Sie vernichtet Israel in seinem gegenwärtigen Bestande, die Heiligthümer Israels und das Königthum fallen dahin, das Volk erliegt dem assyrischen Schwerte und wird aus dem Lande Jahves weggeführt. Aber Jahve kann Israel nicht völlig vernichten, hinter dem jetzt bevorstehenden Untergang liegt eine bessere Zukunft. Diese Hoffnung oder vielmehr Gewissheit entstammt nicht etwa dem Patriotismus Hoseas, auch ist sie nicht daraus zu begreifen, dass die Liebe Hoseas zu Israel für ihn doch nur eine natürliche Sympathie bedeutete und er so am Ende auf die herkömmliche Vorstellung von der Unlösbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Volk zurückkäme[1]. Unverrückbar fest steht für ihn die Nothwendigkeit des Untergangs, weil sie in dem Ernste Jahves begründet ist, aber ebenso fest steht ihm die endliche Wiederherstellung Israels, weil die Liebe Jahves schliess-

---

[1] Diesen Schein erweckt freilich der vorliegende Text des Buches an solchen Stellen, wo unvermittelt neben und zwischen die Drohungen des Untergangs die Verheissung der Wiederherstellung oder gar der Erhaltung Israels tritt. Diese Stellen sind aber schon auf Grund des Gesammtcharakters der Prophetie Hoseas anzufechten und übrigens sind sie überall im Zusammenhang des Textes unerträglich. Von v. 8[b] an ist in c. 11 alles verdächtig, die Unächtheit von v. 10 11 scheint festzustehen. Denn hier ist die Zerstreuung des Volkes in alle Welt Thatsache der Wirklichkeit, Verheissung hier auch gar nicht am Platz. Wie ganz anders ist sie in c. 14 vorbereitet! Könnte man 13 14 nur verheissend verstehen, dann wären auch diese Worte zwischen 13 13 und 13 15 14 1 schlechthin unmöglich. Aber gewiss übersetzt Wellhausen hier nach älterem Vorgang mit Recht: Her mit deinen Seuchen, Tod u. s. w. Unächt ist auch 12 7, wenn es sich hier um die künftige Herstellung Israels handelt. Ueber 2 1—3 s. o. S. 209 Anm. 2.

lich Gegenliebe erwecken und so die Bekehrung Israels bewirken muss. Die vergangene Geschichte redet nicht nur von der Untreue Israels, sondern auch von seiner anfänglichen Frömmigkeit (11 1 2), wie Trauben in der Wüste fand Jahve Israel, wie eine Frühfeige am Feigenbaum (9 10). Wiederum will er sein Volk in die Wüste führen[1], da will er ihm zeigen, wem es alles verdankt und wer ihm allein helfen kann. Die Verstossung Israels wird somit zu erzieherischer Züchtigung, durch die das Volk bekehrt wird (2 16 17).

Auf der Gerechtigkeit Jahves, wie Amos sie predigt, konnte die Religion nicht stehen. So erhebend der Glaube ist, dass alles Unrecht Illusion sei und nur das Recht bleibe, für sich allein kommt er darauf hinaus, dass alle Völker in ihrem Untergang das Unrecht büssen, weil sie eben alle untergehen und überall Unrecht in der Welt besteht. Der blosse Gedanke an den Weltrichter zerstört nicht nur die Beziehung Jahves zu Israel, sondern auch die Beziehung Gottes zu den Menschen. Hosea verurtheilt sein Volk ebenso scharf und noch schärfer als Amos, aber zugleich knüpft er von neuem das Band zwischen Jahve und Israel in dem Gedanken der sittlichen Gemeinschaft, die zwischen Gott und Volk besteht. Auch für ihn ist die Gottheit eine sittliche Macht, aber eine solche, die das Böse nicht nur vernichtet, sondern es auch innerlich überwindet. Die Liebe, die freilich im grimmigsten Zorn die Untreue Israels straft, muss zuletzt Gegenliebe und Treue erwecken. Das ist das Ziel des göttlichen Waltens, dessen endliche Erreichung feststeht.

Es ist eine wunderbare Seelengrösse, die sich in dieser Gewissheit Hoseas offenbart. Aufs tiefste erschüttert von der Voraussicht des Untergangs seines Volkes, schaudernd vor der völligen Verderbtheit, in der es ihm überall erscheint, wegen seiner Weissagung verfolgt und bei alledem von schwerstem häuslichen Herzeleid niedergedrückt, erhob er sich zu der Gewissheit, dass die tausendfältig beleidigte und verrathene Liebe Jahves über alle Untreue Israels siegen und das Herz des Volkes bekehren müsse, wie der Prophet es in seinem Verhalten gegen sein Weib vorbilden sollte. So wurde das häusliche Erlebniss des Einzelnen durch die Art, wie es erlebt wurde, von den weittragendsten Folgen für die Geschichte der Religion[2].

---

[1] Anders wiederholt bei Ezechiel (20 35).

[2] Vgl. W. R. Smith, Prophets p. 181 f.

Auch bezüglich der Zukunft bleibt der Gesichtskreis Hoseas auf Israel beschränkt. Mit Israel will Jahve sich verloben, auf ewig verpflichtet er es sich durch das Brautgeschenk von Gerechtigkeit und Recht, von Huld und Liebe, von Treue und Gotteserkenntniss, die er ihm verleiht (2 21 22). Diesem inneren Glück und Werth Israels entspricht dann sein äusseres Schicksal. Alle feindlichen Mächte, die Israel gegenwärtig Leid anthun, werden unschädlich. Die wilden Thiere müssen mit ihm Frieden halten, Schwert und Krieg tilgt Jahve aus (2 20) und in dem fruchtbaren Lande gedeiht das von Gott gesäete Volk wie die Ceder auf dem Libanon. Da nimmt Israel alle Güter unmittelbar aus Jahves Hand, Jahve selbst wird zu einem Wunderbaum, von dem Israel seine Frucht sammelt (2 25 14 6 ff.)[1].

Das ist die älteste Form des Glaubens an eine bessere zukünftige Welt. Sie ist hier das Gegenbild des Untergangs Israels, der für Hosea die Vernichtung der bestehenden Welt ist. Der schrecklichen Manifestation des Zornes, mit dem Jahve die Sünde rächt, tritt der vollste Erweis seiner Gnade gegenüber, die dem bekehrten Volke gehört. So kommt Jahves Wille zum Ziel, der nicht nur ein ihm gehorsames, sondern auch auf ein von ihm beglücktes Volk geht, mit der Sünde ist alle Noth für immer abgethan. Diesem letzten Ausgang gegenüber kann die demnächstige Vernichtung seines gegenwärtigen Bestandes als ein blosses Mittel zum Zweck erscheinen. Aber die Verheissung gilt allein einem bekehrten Israel der Zukunft, das den Götzen und dem Königthum entsagt hat und sich allein auf das Walten Jahves verlässt. Dies Israel hat nicht nur bestimmte Formen seines früheren nationalen Lebens aufgegeben, es ist vielmehr ein geistliches Volk, wie es in der geschichtlichen Wirklichkeit nie entstehen konnte, sondern allein in einer verklärten Welt denkbar war. Durch das Heil, das Jahve in Zukunft schafft, wird Israel erst recht zur Erkenntniss Jahves kommen (2 22). Ohne es zu wollen, gestehen die Propheten die geschichtliche Unmöglichkeit des geistlichen Volkes Jahves ein, das sie fordern. Die Idee des Bundes zwischen Jahve und Israel, den

---

[1] Die Vorstellungsformen der Naturreligion lässt Hosea sich auch sonst gefallen. An die Stelle des Volkes, das Jahves Weib ist, tritt in seiner Vorstellung gelegentlich auch das Land, so dass die Israeliten als Kinder des Landes erscheinen (1 2 2 5). Ihn entzückt der Naturzusammenhang, durch den Jahve die Erntegaben an sein Volk vermittelt (2 23 f.). So sehr er den kanaanitischen Baal hasst, dem Protest der Rekabiter gegen die gesammte kanaanitische Cultur schliesst er sich nicht an. Auch den Wein lässt er gelten (2 10 24 vgl. 4 11).

Hosea für die Zukunft verheisst, musste ihre Wahrheit verlieren, sobald sie auf das gegebene Volk Israel angewandt wurde. Nur in den Herzen der Einzelnen konnte ein solches Verhältniss zwischen Gott und Mensch bestehen, wie Hosea es für Jahve und Israel verlangt. In der That entnimmt er ja die Massstäbe dafür dem Verhältniss von Person zu Person, wie er es zwischen sich und seinem Weibe pflegt und schaffen will. Deshalb strebt die Religion Hoseas so gut wie die des Amos über das Volk Israel hinaus. In Wahrheit nimmt dieser letzte Prophet, den das untergehende Israel hervorbrachte, neben und über Amos die erste Stelle in der Prophetie ein. Seine Nachfolger haben ihn wohl ergänzt, aber nicht überboten. Denn wo ihr Gesichtskreis weiter, ihre Anschauungen grossartiger und ihre Gedanken abgeklärter erscheinen, erreichen sie doch nicht die Reinheit und die Unmittelbarkeit Hoseas.

§ 26. Jesajas älteste Weissagungen.

Länger als ein Menschenalter hat Jesaja in Jerusalem gewirkt und in dieser Zeit mit seinem Volke eine Reihe von Ereignissen durchgemacht, denen gegenüber alles unbedeutend erscheint, was Juda seit der Trennung von Israel erlebt hatte: den syrisch-efraimitischen Krieg und die freiwillige Unterwerfung Judas unter Assur (734), den Untergang Samarias (722) und Sanheribs Feldzug gegen das südliche Palästina und Aegypten (701). Durch diese Ereignisse wurde für Juda die gesammte Weltlage völlig verwandelt und während dieser grossen Wandlung war Jesaja gleichsam die Seele Judas. Er sah die entscheidenden Wendungen eine nach der andern voraus und zugleich schrieb er seinem Volke vor, wie es dies wunderbare Walten Jahves verstehen sollte. Damit gab er den Judäern eine Empfindung von dem furchtbaren Ernste Jahves, dann aber auch die Gewissheit, dass Jahve nicht mit Israel untergegangen sei, sondern fortan Juda durch ihn zum Träger unzerstörbarer Güter und Hoffnungen werde. Hieraus ergiebt sich schon die eigenartige Stellung, die Jesaja in der Prophetie einnimmt. In der Weissagung des Untergangs Israels, in der Klage über Israels Sünde, im Kämpfen und Leiden für die schreckliche Erkenntniss des nahenden Verderbens ging sein Leben nicht auf. Im Falle Samarias hat er den Untergang zum grössten Theile wirklich schon erlebt und anderseits war ihm gewiss, dass Juda nicht völlig untergehen werde. Er hielt es aber auch für seine Aufgabe, auf die Erhaltung Judas hinzuarbeiten und unbeschadet der Strafen, die Juda noch treffen mochten, schon jetzt die bessere Zukunft Judas vorzubereiten, die ihm vor

der Seele stand. Deshalb verkündete er den Willen Jahves nicht nur in der Form von Beschuldigungen gegen das von Jahve schon verurtheilte und dem Untergang geweihte Volk, er suchte ihn auch in der Gegenwart positiv zur Geltung zu bringen, indem er für die jeweilige Lage Judas die Weisung Jahves verkündete. In höherem Masse als irgend ein anderer Prophet hat er damit das Wesen der prophetischen Religion zu bewusstem Ausdruck gebracht, freilich in der besonderen Gestalt, die seiner Eigenthümlichkeit entsprach, und auch nicht immer in der vollen Reinheit, die den Hosea kennzeichnet. Der nächste und augenfälligste Erfolg seiner Lebensarbeit bestand darin, dass er dem Reiche Juda noch eine Gnadenfrist verschaffte. Es ist merkwürdig, dass sein religiöser Glaube, der im Grunde doch auf etwas ganz Anderes ging, in seiner Zeit auch dies vollbrachte. Freilich war dieser Erfolg nur ein vorübergehender, und viel bedeutsamer ist, dass er damit zugleich den ersten Grund zu der späteren jüdischen Gemeinde legte. Aber auch davon ist wohl zu unterscheiden, was Jesaja selbst eigentlich erstrebte, und das will hier vor Allem betrachtet sein.

In seinen ältesten Weissagungen (c. 2—5 9 7—10 4) kündigt Jesaja den grossen Gerichtstag Jahves an, von dem Juda und Israel betroffen werden. Während das assyrische Unwetter noch erst in der Ferne droht, weiss er wie Amos und Hosea, dass es über das Volk Jahves losbrechen und es in seinem gegenwärtigen Bestande vernichten wird. Aber mit eigenartiger Begeisterung erfüllt ihn der Gedanke an den Triumph des Gottes, der im Gericht über sein eigenes Volk sich als der Ueberweltliche beweist. Eine Katastrophe bricht über die Erde herein. Die gewaltigsten Grössen der Natur stürzen vor Jahve zu Boden, die Cedern des Libanon und die Eichen Basans, die Berge und Hügel. Aber abgesehen ist es vor allem auf die Menschen, alles, was sie können, haben und sind, sinkt in den Staub. Es fallen die Thürme und Mauern und die Tharsisschiffe (c. 2).

Als einen König[1] auf hohem Thron erblickt Jesaja den Jahve bei seiner Berufung, die Sarafe preisen ihn als den, dessen Herrlichkeit die Fülle der ganzen Erde ist. Alles was da ist, ist nichts anderes als eine Offenbarung seiner Macht und Grösse. Aber in erster Linie tritt seine Herrlichkeit in seinem geschichtlichen Walten in die Erscheinung. Nicht allein Israels Geschichte, sondern alles,

[1] הַמֶּלֶךְ nennt er ihn 6 5. Jesaja gebraucht auch oft אֲדֹנָי (und הָאָדוֹן), das in der älteren Literatur (charakteristisch Ex 23 17) und auch bei den Propheten (doch vgl. Am 7 7 8 9 1) selten ist, öfter erst in der späteren Literatur vorkommt.

was auf Erden geschieht, ist der Erweis seiner Herrlichkeit. Sein Walten umfasst die ganze Welt und es richtet sich dabei auf Ziele, die hoch über den Wünschen Israels liegen. Die Religion geht jetzt nicht mehr darin auf, dass man ihn um Hülfe bittet und für die erwiesene Hülfe ihm dankt und im andern Falle sich unter seinen Zorn beugt, sie besteht auch darin, dass man sein Walten überall anbetend verehrt, auch da, wo es auf die Zerstörung Israels hinauskommt. Jahve ist der Kriegsherr, der das gewaltige Heer der Assyrer aufbietet. Steckt er sein Lärmzeichen auf, dann kommen sie mit Sturmeseile heran. Wie ein Bienenvater die Bienen herbeizischt, so folgen sie seinem Rufe. Mit Begeisterung schildert Jesaja ihre Furchtbarkeit und ihren überwältigenden Angriff, für ihn ist Jahves Macht darin offenbar (5 26 ff. 7 18). Aber als König der Welt ist Jahve vor Allem ihr Richter, der Schlachttag Jahves ist der grosse Gerichtstag, an dem er die von ihm gewollte Ordnung seines Reiches herstellt. Aus der Anschauung des assyrischen Weltreichs entsteht so die Idee der Weltherrschaft des Einen Gottes.

Mit alledem giebt Jesaja dem Glauben des Amos, dass Jahve in den Untergang Israels nicht verwickelt ist, nur eine neue, freilich bedeutsame Gestalt. Er stellt Gott und Welt aufs schärfste einander gegenüber. Er nennt Israel und die Aegypter Mensch, die Niederwerfung des Menschen durch Gott ist das Resultat seines Gerichts (2 9 11 17 5 15 31 3). Er nennt den Jahve auch Geist (31 3), d. h. das Eine absolute Agens, ausser dem es nur ohnmächtiges Fleisch giebt. Aber namentlich ist Jahve für Jesaja der Heilige, als heilig preisen ihn die Sarafe, den Heiligen Israels nennt Jesaja ihn immer wieder. Der Ausdruck besagt zunächst nichts anderes, als dass Jahve in vollstem Sinne des Wortes Gott ist, in nichts von der Welt abhängig, in allem über sie erhaben und in allem als ihr Herr sich erweisend[1]. Seine Herrlichkeit ist die

[1] In diesem Sinne schwört Jahve auch bei Amos bei seiner Heiligkeit (4 2). Ebenso reden die Späteren von Jahve als dem Heiligen, der seine alleinige Gottheit durchsetzt (Jos 24 19 vgl. Ex 15 11 I Sam 2 2 Ps 89 8). Er heisst schlechthin der Heilige (Jes 40 25 Job 6 10 Prv 9 10 30 3). Namentlich bei Ezechiel ist die Heiligkeit Jahves seine Herrlichkeit und Macht, für die er in der Welt durch die Vernichtung der Heiden und die Wiederherstellung seines Volkes Anerkennung erzwingt, nachdem er durch die Zerstörung Jerusalems, die ihn vor den Heiden ohnmächtig erscheinen liess, seinen Namen entheiligt hat (Ez 20 41 f. 28 25 36 23 39 27). Er heiligt sich in der Vernichtung Gogs, den er eben nur dazu nach Kanaan führt (38 16 23) und Sidon ist am Ende mit seiner Existenz der Heiligkeit Jahves im Wege (28 22). Für Jesaja heiligt sich Jahve dagegen im Gericht über Israel (vgl. S. 223).

Offenbarung seiner Heiligkeit, in seinem majestätischen Walten heiligt er sich.

Die Sünde ist für Jesaja die Empörung gegen den Herrn der Welt, die Sünde Israels Empörung gegen den wahren König Israels. Als Hochmuth und Trotz offenbart sie sich in dem Pochen auf Gold und Silber, auf Rosse und Wagen und Festungen (2 7 7 3 22 8—11), in Zauberei und anderem abgöttischen Wesen, durch das die Israeliten ihr Geschick nicht nur vorauserkennen, sondern auch selbst regieren wollen (2 6 3 2 3). Dem Hochmuth und Trotz entstammen auch die goldenen und silbernen Gottesbilder, in denen sie sich selbst ihren Gott machen und in der Hand zu haben glauben — wie auch schon Hosea urtheilte[1]. Sie sind nichtig gegenüber dem Einen, der unumschränkt in der Welt schaltet, dem aber das Volk diese Bilder gleichsam entgegenstellen will. Nichtse (אֱלִילִים) nennt Jesaja diese Gottesbilder mit einem vielleicht von ihm selbst geschöpften Wort[2]. Mit Wuth werden ihre enttäuschten Verehrer sie von sich werfen, in die Rumpelkammer zu Ratten und Fledermäusen, um sich dann selbst vor dem erscheinenden Gott in Erdlöcher und Felshöhlen zu verstecken (2 20)[3]. Als Hochmuth und Trotz äussert sich die Sünde auch in der unersättlichen Genusssucht, in der Putzsucht und Sittenlosigkeit der Weiber, in der profanen Klugheit und der Gleichgültigkeit gegen die Religion. Hier besteht sie in der Läugnung des Unterschiedes von Gut und Böse, in der Blindheit gegen das Walten Jahves, gegen seine strafende Hand, die er drohend erhoben hat, in der Verspottung der Prophetie, die sein Gericht verkündigt (3 16ff. 5 11ff.). Aber die Verletzung von Recht und Gerechtigkeit ist auch für Jesaja das Schlimmste von allem und sie ist recht eigentlich Empörung gegen Jahve. Er will, dass die Regierenden Israel als sein Volk hegen und pflegen, aber in ihrer Genusssucht und Habgier haben sie seinen Weinberg abgeweidet (3 14 5 1—7)[4]. Deshalb sind

---

[1] Unflath und Sünde sind die Bilder als Gegenstände der Abgötterei (30 22 31 7), sofern den in ihnen verehrten Mächten, die für die prophetische Anschauung verschieden sind von Jahve, eine gewisse Realität zukommt. Sie bedeuten ein Heiliges, das mit der exclusiven Heiligkeit Jahves unverträglich und deshalb greuelhaft ist.

[2] Vgl. später Lev 19 4 26 1 und sonst Job 13 4.

[3] Lächerlich ist die Todtenbefragung, als ob Todte den Lebendigen helfen könnten (8 19), Thorheit das Vertrauen auf grüne Bäume, die am Ende verwelken, und auf Gärten, denen das Wasser ausgehen kann (1 29 30).

[4] Jesaja übernimmt von Hosea die Vorstellung, dass zwischen Gott und Volk eine Ehe bestehe, aber der Ehebruch Judas besteht nach ihm in der Unter-

sie Jahves Feinde, an denen er die grimmigste Rache nehmen will (1 24). Er zerstört nun aber das ganze völlig entartete Reich und versetzt das Land in Anarchie (3 1ff.).

Das *Gericht Jahves* ist längst im Gang[1]. Ein Schlag nach dem anderen hat das übermüthige Efraim getroffen, aber sein Trotz will nicht brechen, bis Jahve endlich zum letzten vernichtenden Schlage ausholt (9 7ff.). Gegen Israel, Efraim und Juda, hat er nun einmal einen Widerwillen gefasst: „Gehe hin und sage diesem Volke da: höret, aber verstehet nicht, sehet, aber erkennet nicht! Mache stumpf den Verstand dieses Volkes und seine Ohren taub und seine Augen blind, damit es nicht sehe mit seinen Augen noch mit Ohren höre noch mit seinem Verstande zur Einsicht komme und es sich bekehre und man es heile (6 9 10).“ Die Erfahrungen, die Jesaja in seinem Berufe gemacht hat, sind von Jahve vorausgesehen und beabsichtigt, seinen Herrscherwillen, der überall planvoll waltet (22 11 29 14 31 2), kann ja nichts durchkreuzen. Jahve wollte die *Verstockung* des Volkes, um ihm die Möglichkeit der Bekehrung und Rettung abzuschneiden. Er will aber von seinem Zorn nicht lassen, bis die Städte verödet und menschenleer und das Land verwüstet und verlassen ist. Neun Zehntel des Volkes werden vernichtet, nur ein Zehntel soll übrig bleiben, aber auch dies letzte Zehntel muss noch aufs schwerste heimgesucht werden. Die göttliche Wahrheit zwingt die Menschen entweder zur Anerkennung oder zur Feindschaft, ja sie treibt ihre Feinde immer tiefer in die Feindschaft hinein, bis sie endlich dem Verderben anheimfallen. Für Jesaja erscheint die göttliche Wahrheit als der herrische Zorn des furchtbaren Königs. Er will den Widerstand gegen seinen Willen aufs äusserste steigern, um dann um so überwältigender über ihn zu triumphiren[2].

Aber dabei ist er doch *Richter* und die Richtschnur seines Spruches ist die Ordnung des Rechts und der Moral, die er seinem

---

drückung des Rechts. Jerusalem ist dadurch zur Hure geworden, dass Mörder in der Stadt weilen, dass seine Fürsten Schurken und Diebsgesellen sind und seine Richter Bestechung lieben (1 21ff.).

[1] Die Ungerechtigkeit trägt ihre Strafe in sich selbst, sie erzeugt den Krieg Aller gegen Alle, aber zugleich ist das ganze Land vom Grimme Jahves durchglüht, es ist sein Zorn, in dem die Menschen gegeneinander wüthen (9 17 18). Vgl. Hos 5 12: „Ich bin wie Mottenfrass für Efraim und wie Wurmfrass für das Haus Juda.“ Auch da ist die Selbstzersetzung des Volkes gemeint. Vgl. aus älterer Zeit I Sam 26 19 und aus späterer Zach 8 10.

[2] Vgl. die Verstockung des Pharao (Ex 4 21 7 3 10 1 27 14 4 8), des Sihon (Dt 2 30), der Kanaaniter (Jos 11 20) sowie Jes 63 17.

Reiche gegeben hat (3 $_{13}$ $_{14}$ 5 $_{7}$). Indem er sie durchsetzt, beweist er sich als der wahre Gott: der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit (5 $_{16}$)[1]. Unendlich ist die Forderung des richtenden Gottes. Auch der Prophet, der beim Anblick seiner Herrlichkeit in das Loblied der Sarafe einstimmen möchte, meint vor ihr vergehen zu müssen, nicht weil er Mensch, sondern weil er Sünder ist: Ich bin ein Mann unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich (6 $_{5}$). Heiligkeit und Unreinheit bedeuten hier etwas Anderes als im alten Israel. Die Heiligkeit umfasst auch die strenge Gerechtigkeit[2] des göttlichen Richters und die Unreinheit die Sünde in ihrem ganzen Umfang (6 $_{7}$). Jahve fordert, dass in seinem ganzen heiligen Lande Gerechtigkeit walte (11 $_{9}$)[3]. Er will überhaupt durch das ganze Verhalten seines Volkes heilig gehalten werden in absolutem Vertrauen, aber auch in Furcht und Zittern (8 $_{13}$ 29 $_{23}$)[4].

Aber Jahve setzt seinen Willen auch positiv durch, er schafft ein Neues, das ihm entspricht. Schon die älteste Schrift Jesajas enthält Zukunftshoffnungen (c. 4) und sein Sohn Schear-Jaschub ist im Jahre 734, d. h. nicht lange nach Beginn seiner Wirksamkeit schon einige Jahre alt (7 $_{3}$)[5]. Dass Jahve ein Neues schafft, ist für Jesaja selbstverständlich. Inmitten der Schrecken, in denen alles Bestehende unterging, weist er auf die alltägliche Arbeit des Bauern hin, den Jahve zweckvoll zu handeln gelehrt hat (28 $_{23-29}$). Jahve selbst kann nicht anders handeln — eine einfache und nicht weithergeholte, aber um so gewissere und weitreichendere Weisheit. Das Gericht wird deshalb Mittel zum Heil. Da wäscht er den Unflath der Töchter Zions ab und stösst er die Blutschuld aus seiner Mitte weg — durch den Hauch des Gerichts und den Hauch

[1] Amos findet die cultische Unzucht unvereinbar mit der Heiligkeit Jahves (2 $_{7}$).

[2] Vgl. später Num 20 $_{13}$ und anders Lev 10 $_{3}$.

[3] Vgl. später Ps 15 $_{1}$ 24 $_{3}$.

[4] Vgl. später Dt 32 $_{51}$.

[5] Als seinen eigentlichen Beruf betrachtet Jesaja in c. 6 die Weissagung vom Untergange Israels und Judas. In der That war das seine nächste Aufgabe. Die in LXX fehlenden Schlussworte von c. 6 sind vielleicht unächt. Es ist auch nicht bedeutungslos, wie Duhm bemerkt, dass Jesaja seine Weissagungen von der besseren Zukunft nirgendwo ausdrücklich als das Wort Jahves bezeichnet. Aber als bloss menschliche Erwartungen gelten sie ihm darum doch nicht. Ihren göttlichen Ursprung brauchte er nicht zu betonen, sie fanden eher Glauben als seine Drohung. Uebrigens sind er selbst und seine Söhne mit ihren Namen göttliche Bürgschaften jener Zukunft. Das 9 $_{1-6}$ Gesagte hat er in einer Vision geschaut.

der Vertilgung (4 4). Während Hosea eine endliche Bekehrung Israels erwartet, redet Jesaja bestimmter von einem Rest, der sich zu Jahve bekehrt und erhalten bleibt.

Weil Jahve der König der ganzen Erde ist, so sollte die Ueberwältigung aller Völker durch die Assyrer eigentlich ein Gericht über sie alle bedeuten. In der That bedroht Jesaja die Philister (14 28 ff.), die Aegypter und Aethiopen (20 30 31) mit dem assyrischen Schwert. Aber er thut das im Blick auf Juda, das sich im Bunde mit ihnen gegen Assur empören möchte. Wenn Jahve überhaupt die Völker richtet (3 13) und die Erde in Schrecken setzt (2 19 21), so ist dabei zunächst an Juda und Israel gedacht. Juda soll vor allem getroffen werden, sofern Jahve einen Vernichtungsbeschluss über die ganze Erde gefasst hat (10 23 28 22), und Juda soll gerettet werden, sofern Jahve schliesslich auch den Assyrer vernichtet (14 26). Ebenso sollte Jahve auch alle Welt zur Anerkennung seiner Gottheit bringen und überall das Heil herstellen, das seine Herrschaft bedeutet. Aber in den uns vorliegenden Schriften hat Jesaja derartige Erwartungen nicht ausgesprochen, und wenn er sie hegte, so waren sie für ihn von untergeordneter Bedeutung[1]. Wie das Gericht vor allem über Israel ergeht, so ist Israel auch der Träger des zukünftigen Heils. Das Wesen des prophetischen Monotheismus tritt somit gerade auch bei Jesaja klar zu Tage. Das weltumfassende Werk Jahves zielt doch vor allem auf Zion (10 6 12 28 21), das thatsächlich allein den Jahve kennt.

§ 27. Jesajas Begegnung mit Ahaz.

Der Judäer Amos musste in Israel weissagen (Am 7 15), obwohl er auch den Untergang Judas verkündigte, Hosea berücksichtigte Juda nur nebenher, dagegen ist Jesajas Blick schon in seinen

[1] Wenn die Aethiopen dem Jahve Weihgeschenke nach Jerusalem bringen sollen, um ihm als dem Besieger Assurs zu huldigen (18 7), so ist das aus besonderem Anlass gesagt. Die Aethiopen, die Juda ihre Hülfe antragen, sollen umgekehrt bald dem Jahve für seine Hülfe danken. — Nachdrücklich ist 19 18 ff. von der Bekehrung Aegyptens und Assurs zu Jahve die Rede, er schafft Frieden und Freundschaft zwischen beiden und nennt Aegypten sein Volk und Assur seiner Hände Werk (19 25). Aber dies Stück stammt nicht von Jesaja, sondern wahrscheinlich erst aus der griechischen Zeit. — Ueber Jes 2 2—4 = Mi 4 1—5 lässt sich nichts ausmachen. Dass diese Worte ihres Inhalts wegen jünger sein müssten als Jesaja, ist wohl zu viel behauptet. Anderseits ist evident, dass sie sich weder bei Jesaja noch bei Micha in den Zusammenhang fügen, und die Annahme, dass Jesaja und Micha sie anderswoher entlehnt hätten, reicht zur Erklärung der Unebenheiten nicht aus. Vgl. auch Wellhausen zu Mi 4. Er hebt mit Recht hervor, dass diese Worte den Untergang Nord-Israels voraussetzen.

ältesten Reden vorwiegend auf Juda gerichtet (c. 2—5), Israel kam für ihn weniger in Betracht (9 7ff.), er bedrohte es auch nur, während seine Zukunftshoffnung sich schon damals an Juda knüpfte (c. 4)[1]. Als aber Juda sodann im Jahre 734 von den verbündeten Syrern und Israeliten angegriffen wurde, weissagte er auch, dass Jahve Juda aus dieser Gefahr retten wolle, Israel dagegen bald untergehen werde (Jes 7 8 17 1—11).

Jahve wollte Juda vor den Damascenern und Israeliten retten, er wollte das aber auch allein thun, ohne dass Juda etwas dazu thäte. Eigentlich wollte Jahve freilich nur den „Rest“ retten, aber Jesaja meinte, er müsse die göttliche Hülfe auch dem Könige ankündigen und ihm die Forderung vorhalten, die Jahve hierbei an ihn stellte. Dieser Versuch bedeutet eine vorübergehende Abschwächung des Urtheils, das Jesaja früher über Juda gesprochen hatte. Sie war aber mit der Voraussicht, dass Jahve Juda aus dieser Gefahr retten werde, nothwendig gegeben. Beständig darauf bedacht, die Wahrheit zur Geltung zu bringen, musste der Prophet jetzt den König und das gesammte Volk zur Höhe seines Glaubens zu erheben suchen. Die prophetische Wahrheit musste jetzt entweder die Herrschaft in Juda erringen oder, falls ihr das nicht gelang, den Anlass zu neuem Kampf gewinnen. Aber das Verlangen, das Jesaja damals an Ahaz stellte, und die Schärfe, mit der er die Ablehnung dieses Verlangens von Seiten des Ahaz beurtheilte und bedrohte, zeigen deutlich, dass die Grösse der Forderungen Jahves sich nicht gemindert hatte, wenn er noch einmal dem gegenwärtigen Juda seine Gnade anbot.

Mit seinem Sohne Schear-Jaschub trat Jesaja dem Könige in den Weg, als dieser eben gewisse Arbeiten besichtigte, die zur Vertheidigung Jerusalems unternommen waren. Uebrigens wollte Ahaz die Assyrer zu Hülfe rufen. Dem gegenüber gebot der Prophet ihm, allein auf Jahve sein Vertrauen zu setzen — dann und nur dann werde Jahve ihn retten. Schon Hosea hatte das Vertrauen auf alle menschlichen Machtmittel für widergöttlich erklärt, Jesaja fordert nun aber in einer bestimmten Situation, dass Juda sich rein

---

[1] Den Wenigen, die von Efraim übrig bleiben, wird in Folge der Katastrophe freilich die wahre Gotteserkenntniss aufgehen, aber Jesaja knüpft daran kein Wort des Trostes und der Hoffnung (17 7 8). — Jakob heisst eigentlich das Volk des Nordreichs, so auch Jes 9 7 17 4 Mi 1 5, aber auch Juda wird seit dem Fall des Nordreichs Jakob genannt Mi 2 7 3 1 8 9 5 6 Nah 2 3; vgl. Jes 2 5 6 29 22. Ebenso steht Israel für Juda Mi 1 14 15 3 1 8 9 4 14 5 1 2 6 2; vgl. Jes 4 2 8 14.

auf die unsichtbare Hand Jahves verlasse, dabei verheisst er zuversichtlich die Hülfe Jahves, falls Ahaz sich dieser Forderung fügt, aber mit derselben Bestimmtheit droht er Verderben an für den anderen Fall: Glaubet ihr nicht, dann bleibet ihr nicht (7 9). Das Wesen des Glaubens ist hier ebenso sehr Furcht und Zittern wie Vertrauen. Denn wenn Juda diesen Glauben nicht hatte, dann stiess es nicht nur die rettende Hand zurück, die Jahve ihm entgegenstreckte, sondern es lehnte sich vielmehr noch gegen die Majestät des Herrn auf, der allein in der Welt gefürchtet sein wollte. Gerade hier wurde Jesaja sich des Gegensatzes zwischen seinem Gott und dem, was das Volk Gott nannte, aufs schärfste bewusst. Auch das Volk fürchtete in seiner Weise die übermenschlichen Mächte und war ängstlich darauf bedacht, sie zu seinem Beistande aufzurufen. Aber der allein Furchtbare betrachtet es als Gottlosigkeit, wenn irgend etwas ausser ihm gefürchtet wird, sei es ein anderer Gott, sei es irgend welche Noth und Gefahr. In allen Fällen fordert die Gottesfurcht unbedingte Hingabe an sein wunderbares Walten, deshalb schlägt Jahve jede Selbsthülfe der Menschen als Empörung und als Verletzung seiner Heiligkeit zu Boden. Diese Furcht ist dem Volke fremd und darum ist nichtig, was es heilig, d. h. Gott nennt. „So sprach Jahve zu mir in der Verzückung und warnte mich auf dem Wege dieses Volkes zu gehen: Ihr sollt nichts heilig nennen, was dies Volk heilig nennt, und was es fürchtet, sollt ihr nicht fürchten noch für schrecklich halten. Den Jahve Zebaoth — den sollt ihr heilig halten und er sei eure Furcht und euer Schreckniss[1]. Er wird zum Stein des Anstossens und zum Felsen des Strauchelns für die beiden Häuser Israels und zur Schlinge und zum Fallstrick für die Bewohner Jerusalems, und es straucheln an ihm viele und fallen und zerschellen und werden verstrickt und gefangen“ (8 11—15).

Deshalb hielt Jesaja den Augenblick für entscheidungsschwer und sein vaterländisches Herz war nicht gleichgültig gegenüber dem Ausgang. Er wagte das Aeusserste, um den König von der Anrufung der Assyrer abzuhalten, er forderte ihn auf, ein Zeichen zu erbitten, wodurch Jahve ihm seine Rettung gewährleisten solle, irgend ein Zeichen aus dem Himmel oder aus der Unterwelt, Jahve werde es geben. Aber Ahaz lehnte dies Anerbieten und damit auch

---

[1] 8 12 ist für קֶשֶׁר wohl beide Mal קֹדֶשׁ zu lesen. Erträglich wäre aber auch קָשֶׁה, das LXX wiedergiebt. Gemeint wäre dann die Noth und Gefahr, der Gedanke wäre im Grunde aber derselbe. Jedenfalls heisst לֹא־לְכֹל hier wie überall „nichts“.

die Anforderung des Propheten ab, entschlossen, sich an den Grosskönig zu wenden (7 10—12).

Diese Begegnung zwischen Jesaja und Ahaz ist einer der denkwürdigsten Vorgänge der biblischen Geschichte, sie ist typisch für den Kampf des Glaubens nicht nur mit dem Unglauben, sondern auch mit der realen Welt. Es ist dabei gleichgültig, ob das von Jesaja geforderte Verhalten in diesem Fall auch politisch richtig gewesen wäre, Jesajas Forderung ist durchaus principieller Natur und politische Klugheit gilt ihm als nichtig und gottlos. Aber auch die Weigerung des Ahaz erscheint uns begreiflich. Religion und Volksthum, Prophetie und Königthum waren lange Zeit einträchtig neben einander hergegangen und nur in ausserordentlichen Persönlichkeiten in Conflict mit einander gerathen. Im Sinne der neuen Prophetie war aber die Religion mit dem nationalen und staatlichen Leben überhaupt unverträglich. Die absoluten Forderungen der Gerechtigkeit Jahves waren undurchführbar in den Formen eines Staatslebens, und der Glaube an den Richter und Regierer der Welt konnte für das Handeln des Königs von Juda unmöglich der einzige Massstab sein. Das wahre Volk Jahves war auf Erden nicht zu schaffen. Sein Leben lang hat Jesaja freilich gehofft, dass es in Juda entstehen werde, immerfort hat er daran gearbeitet, es vorzubereiten, und der augenscheinlichste Erfolg seiner Arbeit, die zeitweilige Rettung und Erhaltung Judas, konnte ihn in jener Hoffnung bestärken.

Vorläufig hatte Jesaja aber den grössten Misserfolg. In dem dunkeln Gefühl, dass er Unerfüllbares verlangte, wollte er dem Könige mit einem Wunder zu Hülfe kommen. Er bewies damit ein Gottvertrauen, vor dem Ahaz scheu zurückwich, aber er setzte anderseits auch das wahre Wesen des Glaubens ausser Augen, der nie durch Wunder gewirkt werden kann. Er drohte nunmehr dem Ahaz ein anderes Zeichen an, das von hinten nach das Recht seiner Forderung darthun sollte. Binnen weniger Jahre sollten die Reiche Aram und Efraim von den Assyrern zerstört und Juda damit von diesen Feinden befreit werden. Dann aber sollte, und zwar wiederum innerhalb weniger Jahre, das schwerste Unheil über Juda kommen, als Schauplatz des Kampfes zwischen Assur und Aegypten sollte es aufs furchtbarste verwüstet werden (7 14ff.). Dies von Jesaja dem Ahaz zur Strafe angekündigte Zeichen traf nicht ein, wenigstens nicht so, wie der Prophet es gedroht hatte. Erst ein Menschenalter später wurde Juda von den Assyrern verwüstet.

Mit innerer Nothwendigkeit führte also die Begegnung des Propheten mit dem Könige zum schärfsten Zusammenstoss, und in

schroffstem *Gegensatz* gegen König und Volk stand Jesaja während jener ganzen Zeit. Wiederholt nahm er die Besiegung der Syrer und Efraimiten durch die Assyrer im voraus für seinen Gott in Anspruch, indem er einen ihm damals geborenen Sohn Mahēr-schālāl châsch-baz (Raubebald-Eilebeut) nannte (8 1—4). Ebenso erneuerte er die Drohung gegen Juda. Das Volk, das die sanft fliessenden Wasser des Siloa (die milde Herrschaft Jahves) verschmäht, wird von einer Ueberschwemmung des Eufrat (den Assyrern) verschlungen werden (5—8). In Folge völliger Verwüstung des Landes nimmt aller Ackerbau ein Ende, das Volk sinkt in den Stand des Hirtenlebens zurück und isst Sahne und Honig[1]. Aus völlig neuen Anfängen geht dann aber eine herrliche Zukunft hervor.

---

[1] Von dem Knaben *Immanuel* wird gesagt, dass er übers Jahr geboren und Immanuel heissen (v. 14) und dass er heranwachsend Sahne und Honig essen werde (v. 15). Das wird näher erklärt: Ehe der Knabe noch herangewachsen ist, werden die Reiche Aram und Efraim zerstört sein (v. 16), dann aber wird auch Juda in die äusserste Noth kommen (v. 17), als Schauplatz des Kampfes zwischen Assur und Aegypten wird es total verwüstet (v. 18ff.). Man hat gemeint, der Knabe diene *lediglich* als Zeitmesser, um die Zeitpunkte für die Befreiung Judas von Aram und Efraim, die Zerstörung dieser Reiche und die nachfolgende Verwüstung Judas zu fixiren. Jesaja habe ebenso gut sagen können: Jetzt säet man, aber wenn man erntet, wird man sagen: Immanuel, weil Judas Noth dann zu Ende ist. Aber Jesaja sagt nicht und meint auch wohl nicht, dass Juda schon bei der Geburt des Knaben von den Aramäern und Efraimiten befreit sein werde. Denn v. 16 wird der Untergang der beiden feindlichen Reiche für einen späteren Termin in Aussicht genommen und die Rettung Judas ist von ihrem Untergang schwerlich zu trennen. Die Mutter würde übrigens auch zu früh triumphirt haben, weil ja die Noth Judas dann erst kommt. Offenbar soll aber das „Immanuel" wohl begründet sein: Der Knabe heisst so, weil in seinem ganzen Leben sich zeigt, dass Gott mit uns d. h. mit Juda ist. Deshalb ist der Knabe aber auch eine reale Grösse. Freilich ist Jahve da mit Juda nicht so, wie Ahaz und das Haus Davids und das ganze gegenwärtige Geschlecht es sich wünschen. Das Nebeneinander von v. 16 17 bedeutet ein Oxymoron, ebenso steht es mit v. 14 15. Aber v. 16 ist nicht dem v. 14 parallel, vielmehr sind v. 16 17 Erklärung von 15. Alles gegenwärtige Glück Judas geht zu Grunde, wenn das Land von den Assyrern und Aegyptern verwüstet wird. Ackerbau und Weinbau hören auf, das Volk tritt ins Hirtenleben zurück und lebt von Milch und wildem Honig. Das ist für Ahaz und sein Haus und sein gegenwärtiges Volk (v. 17) das denkbar grösste Unglück und für sie alle in der That eine schwere Strafe. Aber es ist nicht nur ein Unglück. Vielmehr wird Gott mit dem kommenden Geschlecht sein, das in dem verwüsteten Lande lebt. Durch die Zerstörung der gegenwärtigen Cultur hindurch und von völlig neuen Anfängen aus soll Juda dann zu einer besseren Zukunft gelangen. Näher redet Jesaja hier von der besseren Zukunft nicht, es kommt ihm vor allem auf seine Drohung an. Vergeblich sieht man sich nach weiteren Charakteristika für den Immanuel um. Man erklärt v. 15 לְדַעְתּוֹ wohl „damit er

In solchen Erwartungen schloss Jesaja sich eben damals mit seinen Jüngern zusammen, oder vielmehr den Jüngern Jahves, wie er sie nannte[1]. In diesem kleinen Kreise sah er den Anfang des zukünftigen Volkes Jahves, der Rest war nicht nur Gegenstand der Hoffnung. An die Anhänger Jesajas ergeht denn auch Jahves Wort im Unterschiede vom übrigen Volke (8 12 13 vgl. v. 16). Ihren Mittelpunkt hatten sie im Hause Jesajas; in der Person des Propheten und seiner Kinder, d. h. in ihren gottgegebenen Namen (Jesaja, Schear-Jaschub und Maher-schalal-Chasch-baz), hatte Jahve Vorzeichen oder, was dasselbe ist, den Anfang des zukünftigen Volkes Jahve gesetzt. Diese kleine Gemeinde sollte im Sinne Jesajas allein auf Jahve hoffen und damit den Glauben, d. h. das Gottvertrauen und die Gottesfurcht bewähren, die Jahve von Ahaz

---

erkenne“ und versteht hier Gut und Böse in sittlich-religiösem Sinn. Im Hirtenleben und bei Hirtenspeise solle der Knabe zu wahrer Frömmigkeit aufwachsen. Aber ein solcher Absichtssatz würde nicht durch לדעתו ausgedrückt sein und der temporale Sinn von לְ ist auch durch das v. 16 folgende בְּטֶרֶם angezeigt. Haben wir hier aber eine blosse Zeitbestimmung, dann handelt es sich auch um etwas, was selbstverständlich bei allen Menschen einmal eintritt, nämlich um das Verständigwerden (s. S. 120 f.). Dem Immanuel wird somit keinerlei individuelle Auszeichnung beigelegt und man hat daher (auch ich that es früher) geschlossen, er sei kein Individuum, sondern stelle das zukünftige Juda vor, das dem Anschein nach 8 8 (vgl. dort v. 10) mit Immanuel angeredet sei. Indessen ist diese Erklärung an sich höchst unnatürlich und mit keiner Analogie zu stützen. Sodann ist in c. 7 1—9 6, die sich sämmtlich auf die Zeit des syrisch-efraimitischen Krieges beziehen, dreimal von der Geburt eines Knaben die Rede, nämlich des Immanuel, eines Sohnes des Propheten (8 3 4) und des Messias (9 5). Man hat es mit Recht als kaum denkbar bezeichnet, dass der Immanuel mit keinem der beiden anderen identisch oder gleichartig sein sollte. Ein Sohn des Propheten kann der Immanuel aber nicht wohl sein. Jesaja kann nicht wissen, ob ein Kind, das er erwartet, ein Knabe sein wird. Auch wird 8 3 4 die Geburt eines Sohnes des Jesaja ganz anders erzählt. Ohne entscheidendes Gewicht sind dagegen nach meiner Meinung die Gründe, die man gegen die Deutung auf den Messias anführt. Ob Ahaz die Benennung aller Davididen in der Hand hatte und somit den Namen Immanuel ausschliessen konnte, ist sehr zweifelhaft. Jesaja würde dadurch auch schwerlich abgehalten sein, so zu reden. Wenn ferner der Messias 9 5 andere Namen bekommt, so sind das Namen anderer Art (man d. h. Israel nennt ihn Wunderrath u. s. w.). Dass der Immanuel aber in c. 7 nicht als der Messias bezeichnet ist, kann deshalb nicht entscheidend sein, weil die Aufzeichnungen der Propheten manches als aus der mündlichen Rede bekannt voraussetzen. Jesaja sagt auch nicht, welchen positiven Zweck die Verwüstung des Landes haben soll, und doch wagt man es zu schliessen. Es kommt ihm hier eben auf die Drohung und nicht auf die Verheissung an. Uebrigens scheint die messianische Deutung der Stelle schon Mi 5 2 bezeugt zu sein.

[1] 8 16 vgl. 50 4 54 13. Das einzige bekannte Beispiel eines Prophetenjüngers ist in der Zeit nach Amos Baruch (Jer 32 12 ff. 36 4 ff. 45).

vergeblich forderte. Ihr Glaube hatte den freilich unausgesprochenen Inhalt, dass die Wahrheit in der Welt nicht untergehen könne, deshalb musste aber auch der Kreis von Menschen bestehen bleiben, der ihr unersetzlicher Träger war. Die nur in Jerusalem zu findende Gotteserkenntniss war der von Jahve gegründete Eckstein, die darauf bauten, konnten nicht zu Fall kommen (28 16). In diesem Sinne nannte er Zion die Löwin Gottes (29 1 f.) und sagte er, dass Jahve Zion gegründet habe (14 32). Dieser Glaube trug seine Gewissheit in sich selbst, er hatte für Jesaja und seine Gesinnungsgenossen volle Wahrheit. Er ging auf den Gott, der sein Angesicht vor dem Hause Jakobs verbarg, und galt nur einem kleinen Reste, der sich bekehrte (10 21 31 6), den Armen und Geringen (14 30 32 29 19). Es ist nicht Jesajas Schuld, wenn dieser Glaube späterhin in falscher Anwendung auf das Volk von Juda oder die jüdische Gemeinde auch zur Unwahrheit wurde.

Es ist ferner begreiflich und natürlich, wenn Jesaja daran festhielt, dass Jahve auf dem Zion wohne (8 18). Auch er konnte die Vorstellung nicht entbehren, dass die Gottheit ihrer Gemeinde räumlich nahe sei. Jerusalem ist ihm die Stätte der Offenbarung, das Thal der Schau (22 5)[1], hier im Tempel erblickt er den Jahve bei seiner Berufung[2], hier hat Jahve seine Vorhöfe, die jetzt freilich ein gottloses Volk zertritt (1 12). Aber die Heiligkeit des Zion beruht für Jesaja im Grunde doch nur darauf, dass hier die Gemeinde Jahves ist, an deren Geschicken sein Walten sich offenbart, und es ist wiederum nicht seine Schuld, wenn den Späteren umgekehrt das Dasein der Gemeinde durch die heilige Stätte gewährleistet schien. Jerusalem erweist sich nach Jesaja auch erst in Zukunft recht eigentlich als die Wohnung Jahves. Erst bei der Vernichtung Assurs zeigt sichs, dass Jerusalem die Löwin Gottes ist und Jahve hier als ein verzehrendes Feuer wohnt (31 9), und wenn Jerusalem in Zukunft als der Ort des Namens Jahves geehrt wird (18 7), so kommt Jahve doch von fern her (30 27).

§ 28. Der König der Zukunft.

Die dem Ahaz angekündigte Strafe blieb vorerst aus. Juda hatte sich in Unterthänigkeit unter Assur begeben, und so lange es darin verblieb, drohte ihm keine Gefahr. Deshalb trat auch die prophetische Gerichtsdrohung wiederum zurück, das Verdammungs-

[1] Ebenso ist mit dem heiligen Berge Jes 30 29 vgl. 11 9 wohl die Stadt gemeint.

[2] Jes 6. Anders sieht Amos den Jahve im Tempel von Bethel (Am 9 1).

urtheil milderte sich, und damit ergab sich für den Propheten abermals die Aufgabe, die Haltung Judas im Sinne Jahves zu beeinflussen. Derselbe Prophet, der so energisch die Anlehnung Judas an Assur bekämpft hatte, war jetzt aufs eifrigste bemüht, sein Volk in Unterthänigkeit unter Assur zu erhalten. Scheinbar inconsequent war dies Verhalten im Grunde durchaus folgerichtig. Der Verlust der Freiheit, der schmerzlich empfunden wurde, war immerhin auch eine Strafe für Juda und von Jahve verhängt, deshalb verlangte Jahve, dass Juda das ihm auferlegte Joch trage, bis er selbst es zerbräche. In der nächsten Nachbarschaft folgte damals eine Empörung der andern, aber sämmtlich wurden sie von den Assyrern niedergeschlagen. Das bestärkte den Propheten in der Ueberzeugung, dass Assur von Jahve zur Zuchtruthe für alle Völker bestimmt sei. Unterdessen blieb Juda dreissig Jahre lang den Assyrern gehorsam. Gewiss ist das zum Theil aus dem niederschmetternden Eindruck zu erklären, den der Fall Samarias auf die Judäer machen musste. Aber eben Jesaja hatte ihnen dies Ereigniss geweissagt, und überhaupt wird es in hohem Masse ein Erfolg seiner Predigt gewesen sein, dass Juda an den Aufständen der Nachbarvölker Jahrzehnte lang keinen Antheil nahm. In Jerusalem, so predigte er, habe Jahve einen Rastort geschaffen, man solle dem Volke die Ruhe gönnen, die ihm noth thue (28 12). Während der Empörung der Asdoditer zeigte er sich öffentlich in der Tracht eines Kriegsgefangenen, um das Schicksal vorzubilden, das allen Gegnern der Assyrer bevorstand (Jes 20). Aber zugleich hielt er dem Volke den Trost vor, dass Jahve ihm einst seine Freiheit wieder schenken werde.

In ihrer ältesten Gestalt hatte die Zukunftshoffnung Jesajas vielleicht einfach den Inhalt, dass Jahve dem Volke reiche Ernte und Sicherheit vor dem Feinde verleihen werde. Nach dem Gericht sollte es unverletzlich in der Welt dastehen (4 2 ff.[1] vgl. 6 13). Um den Besitz des Landes Kanaan und den Genuss seiner Erntefrucht dreht sich auch für Jesaja die Religion (1 19). Die Erntefrucht ist die unmittelbare und zweifellose Gabe Jahves, deren der Mensch sich wahrhaft freuen und rühmen darf — im Gegensatz zu allem Anderen, das er in Uebermuth und Trotz sich selbst schafft oder sich zu schaffen meint (4 2). Es ist ferner selbstverständlich, dass Jesaja für das zukünftige Volk Jahves das ganze altisraelitische Gebiet in Anspruch nimmt, auch das von Tiglath-

---

[1] Allerdings ist dieser Abschnitt wohl von späterer Hand überarbeitet.

Pilesar entvölkerte Galiläa (8 23). Aber im Unterschiede von Hosea denkt er das zukünftige Volk Jahves auch als ein Reich, wie das frühere es war. „Ich will deine Richter machen wie im Anfang und deine Rathgeber wie im Anbeginn; darnach wird man dich nennen Stadt der Gerechtigkeit, treue Burg“ (1 26). In einem nicht lange nach dem syrisch-efraimitischen Kriege niedergeschriebenen Stück (8 1—9 6) spricht er aber auch die Erwartung aus, dass das Volk Jahves unter der Führung seines Königs die Assyrer vertreiben werde, wie einst die kleine Schaar Gideons die Midianiter vertrieb. Man jauchzt beim Beutetheilen und feiert ein herrliches Ernte- und Siegesfest, eine ewige Friedenszeit folgt und der Krieg ist für immer abgethan. Denn Jahve giebt seinem Volke einen König, den man Wunderrath, Heldengott[1], Beutevater und Friedensfürst nennen wird und der auf gerechte Herrschaft und gerechtes Gericht sein Reich für ewige Dauer gründet (9 1—6)[2].

Die Hoffnung auf die Vertreibung der Assyrer durch einen nationalen König war eine Utopie bei der damaligen Weltlage, und ein nationales Reich war unvereinbar mit dem Wesen des geistlichen Volkes Jahves, das sich allein auf den Glauben an das wunderbare Walten Gottes stellen sollte. Aber unter dem Druck der assyrischen Oberherrschaft und im Mitgefühl des Schlages, der Israel im Jahre 734/3 getroffen hatte, regte sich bei Jesaja ein Nationalgefühl, das völlig in ihm erstorben zu sein schien, als er früher den Untergang Israels weissagte. Dasselbe Gefühl regte sich, als er einige Jahre später die Zerstörung Samarias ankündigte: an jenem Tage wird Jahve Zebaoth zu einer herrlichen Krone und einem prangendem Diadem für den Rest seines Volkes und zu einem Geiste des Rechts denen, die über dem Gericht sitzen, und der Kraft denen, die den Krieg zur Grenze zurücktreiben (28 5 6). Auch dass der messianische König ein Isaide sein soll (11 1), zeigt uns, dass die Erwartung seines Auftretens auch dem judäischen

---

[1] Ueber den Sinn der Worte vgl. Dillmann z. St. Dass dagegen 10 21 Jahve אֵל גִּבּוֹר genannt wird, ist auffällig. Indessen sind die Verse 10 20—23 vielleicht nicht in ursprünglicher Gestalt überliefert. In ihren gegenwärtigen Zusammenhang gehören sie nicht hinein. Vgl. auch Kuenen, Onderzoek[2] II 56.

[2] Jahve muss am Ende in doppelter Weise seine alleinige Gottheit beweisen. In der Vernichtung seines Volkes ist sie nur dem Glauben offenbar, vor der Welt kann sie nur zur Geltung kommen durch die glückliche Wiederherstellung seines Volkes. Der Eifer für seine Ehre ist für ihn deshalb auch bei Jesaja ein Motiv der Wiederherstellung Israels (9 6). Zu קִנְאָה vgl. Nah 1 2 Ez 36 5 f. 38 19 39 25 Jes 42 13 59 17 63 15 Zach 1 14 8 2 Jo 2 18 Sef 3 8. Aus früherer Zeit II Sam 21 2: Saul eifert für Israel gegen Gibeon.

Nationalgefühl des Propheten entstammt. Schon damals, als er dem Ahaz gegenüber dem Angriff der Syrer und Efraimiten Muth einsprach, nannte er in eigenthümlicher Weise Jahve den Gott des Ahaz und den Pekach verächtlich ben Remalja — auch als Davidide sollte Ahaz getrost sein (7 9 11). Ist ferner Immanuel der Messias, dann hat Jesaja diese Erwartung schon im Jahre 734 gehegt, übrigens stammte sie schwerlich von ihm. Sie war ursprünglich wohl eine judäische Ausprägung der Erwartung des Tages Jahves (Am 5 18), die der stolzen Erinnerung an die untergegangene Herrlichkeit Davids und Salomos entsprach. Jesaja hat dieser Hoffnung aber einen höheren Sinn gegeben, indem er die Erfüllung der prophetischen Forderungen, d. h. Gerechtigkeit in Herrschaft und Gericht, zu ihrem wesentlichen Inhalt machte[1]. Was dagegen Jes 11 12 von der Unterwerfung der Nachbarn Israels gesagt wird, rührt von ihm nicht her.

Zur Zeit des syrisch-efraimitischen Krieges erwartete er das *Auftreten des Messias* innerhalb eines Menschenalters[2]. Näher schien ihm dieser Zeitpunkt gekommen zu sein, als Samarias Geschick sich erfüllte (28 5 6). Völlig verblasst ist dagegen die Gestalt des messianischen Königs in den spätesten Reden Jesajas (32 1 f.). Einigermassen ist das durch die Erwartung des *Ansturmes der Assyrer auf Jerusalem* bedingt. Assur erschien dem Propheten auf die Dauer in einem anderen Lichte als im Anfang. Es sollte nur die Ruthe in Jahves Hand sein, aber es wollte mehr sein als das. Anstatt der Herrlichkeit Jahves dachte es die eigene in der

---

[1] Man hat neuerdings die Aechtheit von Jes 9 1—6 11 1—9 28 5 6 bestritten. Vgl. namentlich H. Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja (1893), P. Volz, Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias (1897). In den Büchern Amos, Hosea und Micha halten freilich die vom Könige der Zukunft redenden Stellen die Probe nicht aus. Aber es ist meines Erachtens ein Irrthum, zu meinen, dass deshalb auch die betreffenden jesajanischen Stellen verdächtig seien, vielmehr dürfte für sie eine um so stärkere Präsumption der Aechtheit bestehen. Für Haggai (2 20 ff.) und Zacharia (3 8 ff. 6 9 ff. vgl. Jer 23 5 6 33 15 16), aber auch für Ezechiel ist der König der Zukunft eine längst feststehende Erwartung, die mit Ezechiels eigenen Ideen vom zukünftigen Israel schlecht stimmt (vgl. unten § 44). Dass diese Erwartung kurz vor Ezechiel, etwa zur Zeit Josias, aufgekommen sei, ist eine grundlose Vermuthung. Uebrigens sind die Gründe, mit denen man die Aechtheit von Jes 9 1—6 11 1—9 28 5—6 bestreitet, meines Erachtens ganz unzureichend. Ueberdies aber scheint auch der Immanuel von Jes 7 der Messias zu sein und unter den שֹׁפְטִים und יֹעֲצִים von Jes 1 26, die in alter Tüchtigkeit wiederkommen sollen, ist der König einbegriffen.

[2] Das muss man wenigstens für die bessere Zukunft aus 7 14 ff. schliessen, sofern Immanuel überhaupt eine reale Grösse ist.

Welt aufzurichten. Es kümmerte sich um Jahve nicht, ja es meinte, ihn wie so viele andere Götter besiegt zu haben, als es Samaria zerstörte. Am Ende wollte es auch Jerusalem zerstören und damit den Namen des wahren Gottes austilgen. Dem gegenüber musste Jahve durch die Vernichtung der Assyrer beweisen, dass er etwas anderes als die Götzen der Heiden und allein Herr auf Erden war. So traten der wahre und der falsche Grosskönig einander gegenüber, und damit erfuhr der Gedanke der *Weltherrschaft Jahves* schon damals jene eigenthümliche Umbiegung, die späterhin so bedeutungsvoll wurde. Beim Ansturm auf Jerusalem kommt Assur zu Fall, schon steht es auf dem Skopus nördlich von Jerusalem und schüttelt die Faust gegen die heilige Stadt — da fährt ein Schlag vom Himmel hernieder, der die Cedern des Libanon, d. h. Assur, zu Boden stürzt (10_{5-34}). Mögen darum die Völker aller Welt ihre Augen nur auf Juda richten, hier fällt der Feind, vor dem sie alle beben. Lange hat Jahve den Assyrer gewähren lassen, schon meint er sein Ziel, die Herrschaft über alle Welt, erreicht zu haben — da macht Jahve ihm plötzlich ein Ende. Die Gesandten des Aethiopenkönigs, die in Jerusalem erschienen sind, um dem Könige von Juda seine Hülfe zu versprechen, mögen nur heimkehren und melden, dass Jahve und er allein die Assyrer vernichtet (c. 18)! So erhob der kleine Gott von Jerusalem, der zuerst Assur als seinen Diener bezeichnet hatte, jetzt gegen Assur sein Haupt, um in der Vernichtung Assurs seinen Rathschluss über die ganze Erde zu vollenden (14_{26}).

In diesem Kampfe zwischen Jahve und Assur verschwindet der messianische König hinter der überweltlichen Wundermacht[1] Jahves. Indessen hatte er auch noch eine andere Aufgabe. Denn damit, dass in Juda die Politik des Stillsitzens und Ruhehaltens die Oberhand gewann, war, wie Jesaja wohl wusste, noch wenig erreicht. Er erwartete deshalb gleichzeitig mit der Vernichtung Assurs eine *innere Umwandlung Judas*, die Jahve durch seinen wunderbar ausgerüsteten König vollbringen sollte. Sein Geist[2] ruhte auf ihm als

[1] Auf diese reflectirt Jesaja 10_{33} f. Vgl. später 29_{5}ff. 30_{27}ff., sowie 14_{24-27} 17_{12}ff. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass Jes 10_{5}ff., spätere Ueberarbeitung abgerechnet, aus der Zeit Sargons stammt.

[2] Von jeher hatte Jahves Geist die Helden Israels zu ihren Thaten befähigt (Jdc 3_{10} 6_{34} 11_{29} 13_{25} vgl. I Sam 11_{6}), göttliche Weisheit hatte den Salomo zu einem gerechten Richter eines Volkes gemacht (I Reg 3_{28}). Das Eigenthümliche ist bei Jesaja, wie W. Robertson Smith mit Recht hervorhebt, nur die Intensität, mit der der Geist Jahves im Messias wirkt. Vgl. 28_{6}, aber auch 1_{26}.

ein Geist der Weisheit und Einsicht, des Raths und der Kraft, der Erkenntniss und der Furcht Jahves. Wie der König aber überall das Rechte will, so kann er es auch überall durchsetzen, durch den Hauch seiner Lippen tödtet er die Gottlosen, d. h. die unzähligen kleinen Tyrannen seines Volkes. So tritt überall im Lande Ruhe und Sicherheit ein, nirgendwo kann der Starke den Schwachen vergewaltigen, der Wolf ist den Lämmern nicht mehr schrecklich und auf dem ganzen heiligen Berge, d. h. im ganzen Lande geschieht kein Unrecht mehr[1]. Somit fällt dem Messias hier die Ausrottung der Gottlosen und zugleich die positive Herstellung des Rechts zu, und in dieser Verklärung erscheint seine Gestalt als Ausdruck des Glaubens an die unendliche Bedeutung, die der Einzelne im Zusammenhang der Geschichte gewinnen kann. Aber auch so ist der Messias in der Zukunftshoffnung Jesajas nur eine vorübergehende Erscheinung. Es traten zuletzt Verhältnisse ein, unter denen Jesaja seine Gerichtsdrohung gegen Juda erneuerte, zugleich aber auch seine Zukunftshoffnung auf den reinsten Ausdruck brachte[2].

---

[1] Dass 11 6—8 bildlich verstanden werden müssen, scheint mir gewiss. Auch Jes 65 25 braucht nicht anders gedeutet zu werden. Uebrigens hat man meines Erachtens ohne Grund bezweifelt, dass 11 1 ff. die ursprüngliche Fortsetzung von 10 5—34 ist. Es will doch erklärt sein, weshalb der Messias hier lediglich die Aufgabe hat, das Recht herzustellen. 11 1 ff. fordert vor sich ein Stück wie 10 5 ff.

[2] Weil der israelitische König 1. Israels Führer im Kriege und 2. sein oberster Richter ist, so muss man auch in der Messiashoffnung hauptsächlich zwei Momente unterscheiden: 1. stellt der Messias die Hoffnung dar, dass die Weltmacht zuletzt durch Israels Schwert besiegt werde, 2. wird von ihm die Herstellung des Rechts in Israel erwartet. Ausserdem kann er 3. auch ganz allgemein die Selbständigkeit Israels gegenüber der Weltmacht bezw. die Weltherrschaft Israels bedeuten. Der dritte Punkt kommt für die Juden in Betracht, für Jesaja und die Propheten überhaupt die beiden ersten. Es ist oben gezeigt, dass der Messias in beider Hinsicht für Jesaja nur zeitweilig von Bedeutung war. Michas Hoffnung würde wesentlich auf den ersten Punkt gehen, wofern Mi 5 1 ff. ihm angehörte (vgl. S. 238). In Wahrheit war aber die Niederwerfung der Weltmacht durch Israels Schwert je länger je undenkbarer. Nahum, der die Zerstörung Ninives durch die Meder weissagt, und Habakuk, der von der gerechten Weltregierung Jahves den Sturz der Chaldäer hofft, können das Schwert des Messias nicht gebrauchen. Ebenso wenig wäre er bei Sefanja als Besieger der Skythen denkbar. Nach Jesaja (und Micha) erscheint der Messias erst wieder im Buche Jeremia an einer vielleicht etwas jüngeren Stelle (23 5 6) und bei Ezechiel (17 22 ff. 34 23 24), beide Mal als der gerechte und glückliche Herrscher und Richter, aber in sehr verblasster Gestalt. Auch die Herstellung des Rechts in Israel wurde mehr und mehr von der allwaltenden Gerechtigkeit Jahves erwartet (Ez 34) und hinter dem Postulat, dass das Volk sich von ganzem Herzen bekehre, verschwand der Gedanke, dass der Messias die Sünde in Israel niederhalten werde (vgl. sonst noch Ps 101).

§ 29. Die Rettung Jerusalems.

In einer langen Friedenszeit hatte sich der Gegensatz zwischen Prophet und Volk gemildert, als Juda sich aber beim Tode Sargons (705) gegen Assur empörte, nahm er wieder die grösste Schärfe an. Alle Arbeit der vergangenen Jahre schien vergeblich gewesen zu sein, Juda entzog sich der Leitung Jahves, der es sich bis dahin scheinbar gefügt hatte, Jahve hatte es zum Heil führen und ihm einst die Freiheit wiedergeben wollen, jetzt stellte Juda sich auf die eigenen Füsse. Man meinte selbst weise zu sein und etwas zu vermögen, man verliess sich auf den Lug und Trug der Politik, auf Aegypten und seine Rosse, auf Menschen und Fleisch. Jesaja sah darin denselben Taumel des Uebermuths, der Samaria zu Fall gebracht hatte, vor allem aber die frevelhafteste Auflehnung gegen den wahren König Israels, den schändlichsten Abfall der Söhne von ihrem Vater. Ihn entsetzte der Leichtsinn, mit dem man sich in den Krieg stürzte, die Sinnenlust, mit der man sich über den Ernst der Gefahr hinwegtäuschte und des Lebens Freude vorerst bis auf die Neige genoss: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir (28 1 7 22 13)! Ihn erschütterte die Fühllosigkeit, mit der Juda, auch als die Noth bereits hereingebrochen war, der strafenden Hand des erzürnten Vaters gegenüberstand: Wohin wollt ihr noch geschlagen werden! Sodoms Fürsten und Gomorrhas Volk (1 1ff.)!

Für Jesaja brachte diese Zeit von neuem die Einsicht, dass dem Volke das Wesen der Religion, wie er es verstand, völlig fremd war. In absichtlich räthselhafter Form warf er eines Tages seine Weissagung unter die Leute (29 1ff.). Für die Wahrheit empfänglich mussten sie ihn auch so verstehen, aber ihr verwundertes Starren und Staunen bewies das Gegentheil. Das Urtheil war dem Volke bereits gesprochen, Jahve selbst hatte es völlig verblendet, weil es nicht sehen wollte. Seine Religion war erlerntes Menschengebot, es fürchtete und ehrte den Jahve, wie es gelehrt war. Aber zu eigenem religiösen Leben konnte es sich nicht erheben: es verstand das lebendige Walten Jahves nicht — darum war ihm das prophetische Wort wie ein versiegelter Brief (v. 9ff.). In diesen Strafreden (c. 28—32 22 1) erreicht der Gegensatz Jesajas gegen das Volk wieder seine ursprüngliche Schärfe: er forderte ein Volk, das wie er selbst in den Ereignissen der Zeitgeschichte das Walten Jahves erkännte und verstände und hierdurch in all seinem Thun und Lassen bestimmt würde. In jedem Erlebniss der Nation ein

göttliches Thun von bestimmtem Sinn zu erkennen, sein künftiges Walten zu ahnen und sich in allem ihm anzupassen, das war von jeher das Wesen der Jahve-Religion gewesen. Aber jetzt galt es ein Walten Jahves zu sehen und zu verstehen, das seinem früheren Walten völlig entgegengesetzt und dem überlieferten Glauben unfasslich war (28 21). Für Jesaja selbst war es nicht befremdlich und sein Sinn schien ihm offenbar. In der Vernichtung des bestehenden Israel wollte Jahve die Forderungen, die er an sein Volk stellte, in vollem Umfange und in vollem Ernste geltend machen, um aus dem kleinen Reste, der bliebe, ein neues Volk Jahves zu schaffen, wie es seinem Willen entspräche. Unbegreiflich war dem Propheten nur die Verständnisslosigkeit des Volkes.

Während sich somit aber das Verdammungsurtheil über das gegenwärtige Volk noch einmal aufs äusserste verschärfte, war Jesaja zugleich überzeugt, dass die nächste Zukunft[1] wie die Vernichtung des Alten ebenso auch die Schöpfung des Neuen bringen werde. Er sah voraus, dass diese Empörung fehlschlagen und das schwerste Unheil über Juda herbeiführen werde, — darin übte Jahve ein Vernichtungsgericht an dem Bestehenden, aber eben in diesem Gericht sollte er sofort auch das Zukünftige schaffen. Wenn die Noth aufs höchste gestiegen ist, wandelt er, der schreckliche Feind, sich plötzlich in den gnädigen Retter Jerusalems[2]. Er schlägt zuerst

---

[1] Jes 32 9ff. sind, wenn überhaupt jesajanisch, von späterer Hand überarbeitet. Vgl. STADE, ZATW 1884, 266ff. In seinen späteren Reden erwartet der ächte Jesaja keine Zerstörung Jerusalems, auch folgt für ihn auf das Gericht sofort die grosse Wandlung. 32 15 vgl. v. 16 ist übrigens im Wortsinne wiederholt, was Jesaja 29 17 bildlich gemeint ist.

[2] Während Jesaja überzeugt war, dass Jerusalem nicht fallen werde, weissagte Micha die Zerstörung der Stadt und des Tempels. Wahrscheinlich sind diese Reden Michas gleichzeitig mit Jes 28—32, d. h. sie stammen aus den Jahren 704—701. Samarias Geschick war wohl längst erfüllt, als Micha schrieb. Nur vorübergehend wird es im Eingang des Buches berücksichtigt, übrigens wird allein von Juda und Jerusalem gehandelt, das nunmehr ebenfalls vom Unheil erreicht wird (1 2ff.). Samarias und Jerusalems Zerstörung sind die beiden Acte des Einen Gerichts über Israel. Micha protestirt gegen den gottlosen Wahn, dass Jerusalem als die Stadt Jahves unantastbar sei, einerlei, ob man sich um die Forderungen der Gerechtigkeit kümmere oder nicht. Dafür soll man mit dem Fall der Hauptstadt und der Zerstörung des Tempels büssen (3 9ff.). Das ist jedenfalls als Forderung des sittlichen Ernstes, der den Micha charakterisirt, denkwürdig. Der Eindruck, den seine Drohung machte, war noch nach 100 Jahren nicht verwischt, die Freunde Jeremias beriefen sich auf sie zur Vertheidigung ihres Schützlings (Jer 26 18 19). Aber es fragt sich, ob Micha mit dieser Drohung seiner Zeit wirklich um 100 Jahr vorauseilte, wie man wohl gemeint hat. Es ist nämlich nicht klar, welchen Sinn er mit dieser Drohung

die Aegypter, Judas Helfer, und vor allem Juda selbst zu Boden, dann aber auch die Assyrer und zwar allein durch seine göttliche Macht (29 6 30 27ff. 31 8). Durch beides erweist er seine wahre Gottheit. Da geht mit Juda eine grosse Wandlung vor sich: der Libanon wird zum Gartenlande und das Gartenland wird dann für wilden Wald geachtet (29 17). Die Geretteten heiligen und fürchten den richtenden und rettenden Gott, die Blinden sehen und die Tauben hören, die Thörichten werden verständig und die Widerspenstigen nehmen Lehre an, das Volk wirft die todten und ohnmächtigen Götzen von sich, von denen es sich bis dahin leiten liess (30 20ff. 31 7 vgl. 10 21). Mit der Befreiung von Assur ist aber zugleich die Befreiung von den einheimischen Tyrannen gegeben, unter denen das geringe Volk seufzt. Im Schmelzfeuer des Gerichts scheidet Jahve alle Gottlosen aus ihm aus (1 24ff. 29 20f.)[1]. Es giebt keine Elenden und Unterdrückten mehr, weil nur an Herz und Geist gesunde Menschen im Lande leben, nur Edle die Herren sind und überall Recht und Gerechtigkeit walten (32 1ff.).

---

verband. Wenn c. 4 5 der Hauptsache nach auf Micha zurückgeführt werden könnten, so würde seine Drohung vom Untergange Jerusalems etwas ganz anderes bedeutet haben, als die Weissagung Jeremias, wie W. R. Smith (Prophets p. 287ff.) gezeigt hat. Es handelte sich dann für Micha gar nicht um den Untergang der Nation, sondern nur um den der Hauptstadt und eine zeitweilige Unterjochung Israels durch Assur. Dann aber ginge aus Bethlehem ein neuer König hervor, der die Macht Israels wiederherstellte und Assur gar zu einer israelitischen Provinz machte. Aber wahrscheinlich sind nicht nur 2 12 13 4 1—5 11—13, sondern c. 4 5 überhaupt dem Micha abzusprechen. Vgl. Stade, ZATW 1881, 161ff., 1884, 291ff.; Wellhausen, Skizzen V[2], 142ff. Indessen könnte W. R. Smith's Auffassung der Drohung Michas auch dann noch zu einem guten Theil Recht behalten. Micha ist in der That ein Mann aus dem Volke, der übrigens als Anwohner der philistäischen Grenze die Folgen der Politik Hizkias in seinem nächsten Umkreise ganz besonders zu fühlen bekam. Als solcher betrachtet er Jerusalem, wo die gottlosen Herren des Volkes ihren Sitz haben, geradezu als die Sünde Judas, wie Samaria die Schuld Jakobs war (1 5 LXX). Nur die Häupter und Leiter des Volkes, gegen die Michas Klagen sich ausschliesslich richten, scheint die Deportation (1 16) zu treffen, sie haben auch in ihren Nachkommen keinen Theil am Lande Jahves (2 5 10). Auch könnte man 1 13ff. von einer blossen Verkleinerung des israelitischen Gebiets verstehen, wie Sanherib sie zu Gunsten der Philister wirklich vornahm. Vielleicht bedeutete also der Untergang der Hauptstadt für Micha nicht den Untergang des Volkes.

[1] Seit dem syrisch-efraimitischen Kriege hat Jesaja seine ursprüngliche Drohung von der Deportation der herrschenden Classen nicht wiederholt. Dem Ahaz kündigte er nur die furchtbarste Verwüstung des Landes an. Inzwischen dachte Jesaja sich bei Hizkias Empörung den Untergang der gottlosen Herren in Jerusalem z. Th. doch auch so, dass die Häupter der Aufstandspartei in die Hände der Assyrer fallen sollten (22 15ff.).

Bewusster noch als Hosea stellt Jesaja die Forderung eines neuen besseren Volkes und zugleich einer neuen besseren Welt auf — als der Vorbedingung seines Daseins. Ihm steht ein Verkehr zwischen Gott und Volk vor der Seele, der ein Beharren im Irrthum unmöglich macht und auch für die Zukunft jeden Rückfall in die Sünde ausschliesst. „Dann verbirgt sich nicht mehr dein Weiser und deine Augen sehen deinen Weiser und deine Ohren hören Worte hinter dir: das ist der Weg, hier gehet, — wenn ihr rechts oder links abweichen wollt" (30 20f.). So kann ein ganzes Volk dem Willen Jahves entsprechen, um so mehr, als es auch in einer verklärten Natur die Gnade Jahves geniesst. Mit unerhörter Fruchtbarkeit wird das Land gesegnet, alle Berge und Hügel fliessen von Wasser, Menschen und Thiere haben sichere und reichliche Nahrung. Der Mond leuchtet wie die Sonne und die Sonne strahlt siebenfach — das alles bringt der Tag des grossen Würgens, wo die Thürme fallen (30 23ff.).

Plötzlich und mit einem Schlage tritt diese grosse innere und äussere Wandlung ein. Jesaja hat freilich keine Empfindung davon, dass er damit ein absolutes Wunder fordert. Wunder Jahves sieht er in allem Geschehen, hier soll sich die Wundermacht nur in höchstem Masse offenbaren. Das drückt er in der kühnen Metabasis aus, in der er in den Reden jener Zeit Drohung und Verheissung an einander reiht (29 1ff. 15—24 30 15—26 31 4 5). Allerdings aber ist es ein absolutes Wunder, das er verlangt. Er braucht dies Wunder, weil er den Contrast des göttlichen Soll und des menschlichen Sein in seiner ganzen Grösse erfasst und der Träger der Religion für ihn nach wie vor das Volk Israel bleiben muss. Aber die Folgezeit brachte dies Wunder weder damals noch späterhin, und sie konnte es auch nicht bringen, auch im Sinne Jesajas konnte die prophetische Religion nie die Religion eines ganzen Volkes werden, — was eben die Geschichte des Judenthums lehren sollte.

Dem Judenthum hat Jesaja zunächst die Bahn gebrochen. Von grundlegender Bedeutung war für seine Entstehung die glückliche Rettung, die Jerusalem nach Jesajas Weissagung in der schrecklichen Noth des Jahres 701 erfuhr, einundzwanzig Jahre nach der Zerstörung Samarias. Da gab die Vorsehung dem Volke von Juda die Erfahrung der Macht und Gnade Jahves, deren Unentbehrlichkeit Jesaja schon ein Menschenalter früher empfand. Aber in Wahrheit war das der Sieg der prophetischen Predigt über die Gottlosigkeit der Beherrscher und die Stumpfheit des Volkes von

Juda. Wie der Prophet es gedroht hatte, wurde Juda aufs schwerste heimgesucht, dann aber erwies sich das verheissende Wort desselben Propheten als der Rettungsanker des scheinbar verlorenen Jerusalem. Dieser Sieg Jesajas war der erste Triumph des Glaubens, wie wir ihn verstehen, über die Welt. Jesaja hat in der Geschichte der Religion für immer die Gewissheit begründet, dass der lebendige Gott seine Herrschaft in der Welt aufrecht erhält zum Trotz aller Menschenmacht, die sich gegen ihn auflehnt, dass seine Wahrheit, als der Glaube an sein gerechtes und gnädiges Walten, durch nichts vernichtet werden kann, dass vielmehr die unsichtbare Hand vom Himmel ihn immerdar rettet, unerkannt vielleicht von den Feinden, aber immer wieder erkannt von den Gläubigen, die in Geduld auf sie warten. Als die Stätte und Trägerin dieses Glaubens hatte Zion fortan auch eine geistliche Bedeutung.

§ 30. Nahum, Habakuk und Sefanja.

Die Rettung Jerusalems im Jahre 701 bedeutete für Juda nicht die Befreiung von Assur. Die Macht Assurs erreichte vielmehr erst unter Assarhaddon und Assurbanipal ihren Gipfel, und die Feldzüge dieser Könige gegen Aegypten und Aethiopien hätten nebenher der Existenz des freilich Tribut zahlenden Juda leicht ein Ende machen können. Dass die Lage Judas damals gefährdet erschien, dürfte schon die grausige Entartung des Cultus zur Zeit Manasses lehren. Immerhin hatte Jahve Juda wunderbar erhalten, nachdem er Israel vernichtet hatte, und seit der Mitte des 7. Jahrhunderts ging die assyrische Macht schnell auf die Neige, bei einer Belagerung Ninives verhiess Nahum triumphirend die endliche Rettung Judas. Nach hundertjähriger Knechtschaft athmete man auf. Von neuem bewies Jahve seine Macht, lange Zeit hatte er dem Assyrer freie Hand gelassen, aber was war doch alle Macht der Welt gegen ihn![1] Jetzt kam er, der eifrige und rächende Gott, um mit gewaltigem Grimm das Unrecht und die Gottlosigkeit Assurs zu strafen und sein auf ihn vertrauendes Volk zu retten. Gerechtfertigt schien Juda aus dieser langen und schweren Noth hervorzugehen. Was Juda von Assur erlitten hatte, erscheint dem Nahum lediglich als Unrecht, das Assur verübte, und als Ueberhebung, mit

---

[1] Den prophetischen Glauben an Jahve als den Gott des Himmels und der Erde eignete sich auch der nationale Fanatismus an, den die Propheten bekämpften, und machte ihn zu seinem Rückhalt. Im Namen des Jahve Zebaoth redete auch Hananja (Jer 28 2). Ueber Jer 46 vgl. unten S. 248 Anm. 1.

der es sich gegen Jahve auflehnte (1 11). Assurs Fall ist die Strafe für das beides, aber auch für seinen Götzendienst (1 14).

Diese Illusion wurde weiter dadurch genährt, dass das Volk von Juda sich auf seine Weise, in gewissem Grade und für gewisse Zeit, den prophetischen Anforderungen anbequemte. Hizkia hatte die Jahvebilder abgethan — eine in Wahrheit bedeutungsvolle That, dem gemeinen Verstande musste sie vollends als ein grosser Schritt zur Bekehrung Judas erscheinen. Noch viel mehr schien das Volk sich zur Zeit Josias dem Willen Jahves zu fügen. Als der Skythensturm über Vorderasien hinbrauste, machte die von Sefanja und Jeremia erneuerte Drohung des Gerichts so grossen Eindruck, dass die prophetische Partei die deuteronomische Reformation durchsetzen konnte. Mit der Aufhebung der Höhen und der Vernichtung des Götzendienstes wurde der prophetische Monotheismus cultisch zur Geltung gebracht, der Opferdienst überhaupt eingeschränkt und zugleich auch der Rechtszustand im Reiche gebessert. Das „Rest-kehrt-um“ Jesajas schien zur Thatsache geworden und somit eine neue Zeit angebrochen zu sein. Auch deshalb hielt Juda sich für besser als Israel[1], es hoffte ganz an Israels Stelle zu treten und das ganze Land einzunehmen, das Jahve den Vätern geschworen hatte (Dt 19 8).

Diese Illusion bestand fort, als nach dem unglücklichen Ende Josias das Volk in das alte Wesen zurückfiel und Götzendienst und Unrecht in früherer Weise das Feld behaupteten. Juda glaubte nicht nur gegenüber der Unterdrückung, die es von Seiten der Chaldäer erfuhr, im Recht zu sein, es glaubte auch als das vor Gott gerechte Volk dem gottlosen Heiden gegenüberzustehen. Habakuk entschuldigt die Sünde Judas damit, dass in der grossen Welt das Unrecht die Oberhand hat und Juda von den Heiden vergewaltigt wird. Denn dadurch wird Juda an Jahves Walten irre und die Thora ohnmächtig. Der Unterschied zwischen Juda und dem Chaldäer soll darum doch bestehen bleiben[2]. Der Chaldäer ist freilich von Jahve bestellt, aber schonungslos vertilgt er in

[1] Dass schon das vorexilische Juda sich über Israel in dieser Weise erhob, zeigt auch die nachdrückliche Behauptung Jeremias und Ezechiels, dass Juda schlimmer sei als Israel (Jer 3 6ff. Ez 23 11ff. 16 46ff.). Ebenso sahen die Judäer schon damals auf die Heiden herab (vgl. aus älterer Zeit Num 23 9). Bei der Zerstörung Jerusalems sagten deshalb die Moabiter: das Haus Juda ist wie alle anderen Völker (Ez 25 8). Vorher schon waren die Nachbarn über Juda hergefallen wie über einen bunten Geier (Jer 12 9).

[2] Es ist übrigens zweifelhaft, ob 1 4 von einer Sünde der Judäer überhaupt die Rede ist. Vgl. Wellhausen z. St. und Giesebrecht, Beiträge S. 197f.

frevelhaftem Uebermuth die Menschen, er vergöttert seine eigene Macht, er opfert seinem Netz und räuchert seinem Garn (1 16). Deshalb darf Jahve ihn nicht weiter siegen lassen, das Recht muss über das Unrecht, die wahre Religion über die Götzen (2 18 19) und den menschlichen Hochmuth triumphiren, der Chaldäer darf Juda nicht vernichten. Ein wahrer Glaube ist hier von einem edlen Herzen in hoher Schönheit ausgesprochen, um eine unerfüllbare Hoffnung zu begründen. Für Habakuk ergiebt sich Judas Recht gegenüber der Welt aus der Gewaltthätigkeit des Chaldäers und seine Gerechtigkeit vor Jahve aus der Gottlosigkeit seines Unterdrückers. In diesem doppelten Sinne nennt er den Chaldäer רָשָׁע und Juda צדיק. Damit ist er nicht nur dem wohlbegründeten Selbstbewusstsein des Judenthums gegenüber dem Heidenthum zum Vorbild geworden, sondern auch den unwahren Prätensionen, die von der göttlichen Vorsehung immer wieder zu nichte gemacht wurden[1]. In ganz anderer Weise hat der Anonymus von Jes 40ff. die Wahrheit jenes Glaubens ins Licht gestellt.

---

[1] Eine ähnliche Denkweise wie die Habakuks kommt in dem sog. Liede Moses Dt 32 zum Ausdruck. Allerdings wird hier in höherem Masse die Schuld Israels eingestanden und die Undankbarkeit und Untreue, mit der es Jahves Fürsorge und Treue erwiderte, aufs bitterste getadelt. Jahve ist in seinem Recht, wenn er das Volk dafür aufs härteste gestraft hat, es könnte vielleicht völlig untergehen, wenn es in der Sünde beharrte. Gleichwohl erwartet der Dichter zuversichtlich die Rettung Israels, und er macht sie nicht einmal von seiner vorherigen Bekehrung abhängig. Vielmehr muss Jahve die Bosheit der verruchten Feinde strafen und seine durch Israels Unglück gefährdete Ehre wiederherstellen. Dann wird das Volk die Ohnmacht der Götzen einsehen und von ihnen lassen. Denn eben in der Verehrung fremder Götter besteht seine Sünde. Das Lied schwelgt im Gedanken an die Rache, die Jahve an seinen Feinden nehmen wird, und sein Zorn über die Sünde Israels bedeutet wesentlich Erbitterung über die Schmach, die durch die freilich nothwendige Strafe über Israel gekommen ist. Jahve reizt jetzt Israels Eifersucht durch den Triumph der Heiden, wie Israel durch den Götzendienst seine Eifersucht erregt hat. Der Verf. bewegt sich vielfach in prophetischen Anschauungen, namentlich solchen Jesajas, aber man sieht hier deutlich, dass die Zukunftshoffnungen der Propheten für sich allein genommen den nationalreligiösen Fanatismus steigern mussten.

Dass Dt 32 frühestens in die Zeit des Deuteronomiums gehört, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Israel ist hier das auserwählte Volk, das die allein wahre Religion hat (v. 8ff.), dagegen ist der Heide, der den gräuelhaften (v. 16) Götzen dient, der Thor (נָבָל v. 21), überdies aber seinem innersten Wesen nach schlecht (v. 32). Vgl. auch v. 8 LXX mit 4 19. Das sind Anschauungen, die vor dem Deuteronomium keine Stelle haben. Dazu kommen die zahlreichen Berührungen mit Jeremia, bei denen die Originalität gewiss nicht auf Seiten von Dt 32 zu suchen ist. Vgl. Kuenen, Onderz.[2] I 249f.

In eigenthümlicher Weise wiederholt Sefanja die Predigt Jesajas. Wie bei Jesaja das Auftreten Assurs, so erregt bei ihm das Auftreten der Skythen die Erwartung des Tages Jahves, als des Gerichtstages über die ganze Welt. Besonders aber kehrt Jahve seine Hand gegen Juda und Jerusalem. Er rottet den Götzendienst aus und die Leute, die neben dem Jahve die Götzen verehren. Bedroht werden auch die Prinzen und Beamten des Königshauses, die sich in fremdländische Tracht kleiden und das Haus des Königs mit Unrecht und Betrug füllen. Bedroht werden ferner die irreligiösen Reichen, die auf ihren Hefen liegen und sorglos in den Tag hineinleben, als ob sie ihr Leben nach ihrem Belieben einrichten könnten und Jahve weder gut noch böse thäte. Der Tag Jahves wird sie aus ihrer Gleichgültigkeit aufrütteln, wie Blinde sollen sie in ihrer Angst umhertappen, wenn ihr Blut vergossen wird wie Staub und all ihr Geld sie von dem Weltrichter nicht loskaufen kann. Kein Gottloser wird da seiner Strafe entgehen, Jahve wird Jerusalem mit Lichtern durchstöbern. Neben dieser Drohung steht ein Aufruf zur Busse. Mögen die Demüthigen, die Jahves Willen gethan haben, sich auch weiterhin in der Gerechtigkeit und Demuth üben, dann können sie vielleicht dem furchtbaren Zorne Jahves entgehen (2 3)[1].

Im Wesentlichen geht diese Predigt Sefanjas auf das Vorbild Jesajas zurück. Für ihn wie für Jesaja ist Jahve der Herr der Welt und die Sünde der Hochmuth, der sich gegen ihn auflehnt. Aber der Zorn Sefanjas über die Sünde Judas hat etwas Fanatisches, in grausiger Wuth lässt er Jahve gegen sie einschreiten. Jahve will ein grosses Schlachtfest halten[2] und mit den Menschen vertilgt er die Thiere, Vögel und Fische (1 3). Ferner ist dies Gericht in ganz anderer Weise als bei Jesaja ein Weltgericht. Amos, Jesaja und Jeremia bedrohen andere Völker nur, um ihrem Volke alle Hoffnung abzuschneiden, die Drohung ergeht dabei auch nur gegen Völker, mit denen Israel in Beziehung steht. Dagegen bedroht Sefanja thatsächlich alle Völker von Aethiopien bis nach Assur. Aber er redet von keinem positiven Zweck[3], den das

---

[1] Zum ersten Mal begegnen uns hier עֲנָוָה und צֶדֶק (= Demuth und Gerechtigkeit vor Gott) und heissen die Frommen עֲנָוִים, wie in den nachexilischen Psalmen. Auch dass die Frommen den Willen Jahves (מִשְׁפַּט יי) gethan haben, ist etwas anderes als das Gottvertrauen bei Jesaja (8 17 28 16).

[2] 1 7; vgl. Jer 46 10 Ez 39 17 Jes 13 3 34 6, wo überall die Heiden abgeschlachtet werden sollen.

[3] Einen positiven Zweck bedeutet es noch nicht, wenn Jahve die Heiden

Gericht über die Heiden hätte, und dem Anschein nach lief seine Schrift ursprünglich in die Bedrohung der Heiden und namentlich Ninives aus[1]. In dieser Art haben Ezechiel und nach ihm die Juden das Weltgericht erwartet.

§ 31. Jeremias Weissagung.

Jahrzehnte lang hat Jeremia den Untergang Judas geweissagt, bevor derselbe eintrat. Es kam viel darauf an, dass die Weissagung des Untergangs bis zum letzten Augenblick des Reiches Juda in Jerusalem ihren Vertreter hatte. Für Juda selbst hat Jeremia diese Weissagung auch wohl zuerst[2] ausgesprochen, und einmal ausgesprochen hat er sie während seines langen Lebens festgehalten. Seine Predigt ist nicht so originell wie die des Amos, Hosea und Jesaja. Er hatte an Juda dieselbe Aufgabe zu erfüllen wie Hosea an Israel, und an diesem Vorgänger, dem er auch als Mensch artverwandt war, hat er sich besonders gebildet. Er hat aber die Trübung abgewehrt, die die prophetische Religion inzwischen schon erfahren hatte, und sowohl ihrem Ernst wie ihrem Trost im Gegensatz gegen den älteren Jahveglauben den bestimmtesten und reinsten Ausdruck gegeben. Deshalb hat auch er auf das Judenthum den grössten Einfluss ausgeübt, soweit es überhaupt von der Prophetie beeinflusst ist. Von einzigartiger Bedeutung war dabei aber die Persönlichkeit, die der prophetische Beruf in ihm ausgestaltete.

Zuerst hat er anlässlich des Skythenzuges (626) gleichzeitig mit Sefanja gegen Juda geweissagt. Schon in diesen ältesten Reden, die in der freilich viel späteren Aufzeichnung wesentlich getreu wiedergegeben sein werden, spricht er über Juda das schärfste Urtheil (c. 2—6). Wie Hosea fasst er das Volk in seiner Gesammtheit ins Auge, das Volk der Vergangenheit wie der Gegenwart, Israel und Juda, und findet, dass seine Geschichte, abgesehen von ihrem ersten Anfang, nichts als Sünde aufweist. Israel, das Weib

---

zwingt ihn anzubeten (2 $_{11}$ 3 $_{8-10}$). Aber diese Verse sind offenbar unächt, sie fügen sich nicht in den Zusammenhang. Mindestens verdächtig sind auch 2 $_{7}^{b}$ (von כי an) —$_{9}$, wonach die Heiden nicht nur für ihren Hochmuth, sondern auch dafür büssen, dass sie das Volk Jahves geschmäht und sich an seinem Lande vergriffen haben, und Juda in Zukunft ihr Land einnehmen soll.

[1] Man würde über Sefanja kaum anders urtheilen können, wenn 3 $_{1-7}$ $_{11-13}$ von ihm herrührten, aber das ist schwerlich der Fall (vgl. SCHWALLY, ZATW 1890, 188ff.; WELLHAUSEN z. St.). Als zweifellos erscheint der spätere Ursprung von 3 $_{14-20}$ (vgl. KUENEN, Onderz.[2] II 397ff.).

[2] Ueber Micha vgl. S. 237 Anm. 2.

Jahves[1], hat in unbezähmbarem Hang zur Unzucht ihm immer wieder die Ehe gebrochen. Was sonst in der ganzen Welt unerhört ist, ist hier geschehen: nie hat ein Volk seinen Götzen gegen einen fremden vertauscht, Israel hat aber den wahren Gott für die Götzen hingegeben! Keine Jungfrau vergisst ihren Schmuck und keine Braut ihren Gürtel, aber Israel hat seinen Gott vergessen (2 32 18 13ff.).

Jeremia hat den Untergang Jerusalems nicht nur im Hinweis auf augenblickliche Gefahren geweissagt. Als die Skythen abgezogen waren, hielt er an seiner Drohung fest. Nach der *Schlacht bei Karkemisch* (604) schrieb er alle seine bisherigen Weissagungen auf (c. 36), um zu beweisen, dass er sich stets gleich geblieben sei. Weiterhin waren die *Unterwerfung Jojakims* unter Nebukadnezar (± 601) und die Wegführung *Jojachins* (597) für ihn nur ein Vorspiel der völligen Vernichtung Judas. Zunächst bestärkte der Erfolg *der deuteronomischen Reformation* (621) den Propheten in seinem Verdammungsurtheil und seiner Drohung. Er war selbst für das Gesetzbuch eingetreten, wie Jahve es ihm befahl (c. 11), aber er sah bald ein, dass die Annahme des Gesetzbuchs nichts weniger als die Erfüllung der prophetischen Forderungen war. Für ihn bedurfte es nicht des Rückschlags, der unter Jojakim eintrat, um dies einzusehen[2]. In Erfüllung des Gesetzes, natürlich nur seiner äusserlichsten Gebote, meinte das Volk dem göttlichen Willen Genüge zu thun, und mit der Unterwerfung unter das heilige Buch der Unterwerfung unter das lebendige und immerfort richtende

---

[1] Vgl. oben S. 204ff.

[2] Was Jer 3 1 4 3f. von dem Versuch des Volkes, sich zu bekehren, und 3 10 von der Unwahrhaftigkeit seiner Bekehrung gesagt wird, ist nicht *vor* der Reformation Josias, sondern *nach* derselben gesprochen. Jeremia ist thatsächlich für die deuteronomische Reformation eingetreten (c. 11), er konnte das aber nur, so lange sein Urtheil über das Volk nicht bereits in der Weise feststand, wie er es an jenen Stellen ausspricht. Vielmehr sprechen jene Worte von hinten nach über den Werth dieser Bekehrung das Urtheil. Allerdings folgen nun erst in 4 3—6 30 die Reden, in denen Jeremia auf *die Skythen* als die Vollstrecker des Gerichts hinweist, Reden, die *vor* der Reformation Josias *gesprochen* sind. Gleichwohl haben diese Reden hinter 3 1—4 2, welches Stück jetzt als ihre Einleitung erscheint, ihre richtige Stelle, da sie im Blick auf *die Chaldäer geschrieben* sind. Die Rolle von Jer 36 hatte ja überhaupt den Sinn, die Erfüllung der einst im Blick auf die Skythen ausgesprochenen Drohung im Auftreten der Chaldäer zu constatiren (vgl. 1 11—14). Der Feind aus dem Norden begreift Skythen und Chaldäer unter sich. c. 2 ist freilich auch schon im Gedanken an die Skythen geredet, aber es wird nicht direct auf sie hingewiesen. Dass c. 11 nicht vor c. 3 steht, begreift sich aus anderen Gründen.

Gewissen, d. h. die prophetische Predigt, überhoben zu sein[1]. Man wies den Propheten damit zur Ruhe, dass man die Thora nunmehr schriftlich habe und ihn nicht weiter brauche. So hatte der Besitz des Gesetzes die Leute nur in der Sünde bestärkt, der Griffel der Schreiber hatte das schlimmste Unheil angerichtet, indem er das Volk über den Ernst Jahves wegtäuschte (8 8 9). Nicht minder empörte den Propheten das Vertrauen, mit dem das Volk auf den Tempel blickte. Durch die deuteronomische Reformation war seine Heiligkeit aufs höchste gesteigert, als die nunmehr einzige Stätte des Gottesdienstes und zwar eines dem Jahve gefälligen Gottesdienstes schien er vollends unverletzlich zu sein. Das Volk, das die sittlichen Gebote Jahves mit Füssen trat, meinte im Besitz dieses Tempels auf alle Fälle geborgen zu sein. Als ob Jahve sein Haus zu einem Unterschlupf für Räuber machen wollte (7 8ff.)!

Innerlich war das Volk dasselbe geblieben, es hätte einer *Reinigung der Herzen*, einer Beschneidung von Ohren und Herzen bedurft (4 4 14 6 10). Die Sünde ist שְׁרִירוּת לֵב (7 24 und öfter). Darum bedeutete die Reformation Josias ein Säen unter die Dornen (4 3), die Bekehrung war Lug und Trug (3 10). Aber Jahve ist ein *allwissender Richter*. Das ist für Jeremia der Sinn der göttlichen Allgegenwart, von der er überhaupt zuerst redet (23 23ff.)[2]. Jahve horcht auf Alles, was die falschen Propheten und das Volk sagen (8 6). Aber er kennt auch das unergründliche Herz der Menschen, in dem die Sünde ihren wahren Sitz hat, er prüft Herz und Nieren (17 9 10 11 20 20 12).

Aber nicht nur war diese angebliche Bekehrung eine falsche, *eine Bekehrung des Volkes war überhaupt unmöglich*. In merkwürdigem Gegensatz zu Hos 3 heisst es: Wenn ein Weib von seinem Manne geschieden und eines anderen Mannes Weib geworden ist, so kann es nicht zu seinem ersten Manne zurückkehren, das wäre eine Entweihung des Landes[3]. Genau so steht es mit Jahve und Juda (3 1ff.). Es ist für Jahve eine moralische Unmöglich-

---

[1] Die Art und Weise, in der das Volk sich zum Gesetz überhaupt, namentlich aber zu seinen Humanitätsgeboten stellte, wird übrigens aus dem Jer 34 Erzählten deutlich. Bei Beginn der Belagerung von Jerusalem verpflichteten sich die Häupter des Volkes gegenseitig, dem Gesetz gemäss die hebräischen Sclaven freizulassen. Als aber Nebukadnezar die Belagerung zeitweilig aufheben musste, fing man die Sclaven wieder ein.

[2] Vgl. sonst Hos 5 3 Jes 29 15 Ez 18 12 9 9.

[3] Offenbar hatte inzwischen die Ehesitte eine solche Abwandlung erfahren; vgl. Dt 24 1ff.

keit, das Volk wieder anzunehmen, er kann die Sünde Manasses und überhaupt die Sünde der ganzen Vergangenheit nicht vergeben (7 22ff. 15 4 22 21). Anderseits ist aber auch das Volk zu jeder wahren Bekehrung unfähig. „Ein Mohr kann seine Haut nicht ändern und ein Pardel seine Flecken nicht loswerden, also könnt auch ihr nichts Gutes, thun die ihr die Bosheit gelernt habt“ (13 23). Unbegreiflich ist das freilich (8 4ff.), aber es bleibt nur übrig, die furchtbare Wahrheit zu constatiren. „Dies ist das Volk, das auf die Stimme Jahves, seines Gottes nicht hörte und keine Zucht annehmen wollte. dahin ist die Treue, sie ist ausgetilgt aus ihrem Munde“ (7 28).

Jeremia spricht schärfer und bestimmter aus, was in gleicher Lage Hosea empfand: das Volk, das sich einmal der Sünde ergeben hatte, konnte aus den inneren Consequenzen seiner früheren Sünden nicht mehr herauskommen. Das Sündigen ist den Judäern zur andern Natur geworden. Damit es für das Gute wieder empfänglich werde, muss Jahve selbst dem Volke späterhin ein anderes Herz geben, dann erst wird es sich zu ihm bekehren (24 7)[1]. Das Weib, das einst in vollkommener Liebe und Treue dem Jahve durch die Wüste folgte, ist zu einer unverbesserlichen Ehebrecherin geworden (2 2), die Edelrebe zum Wildling (2 21).

Von seinem Verdammungsurtheil will Jeremia (wie der Anonymus von Mi 7 1ff.) keinen Einzelnen ausnehmen. Auch ihn hatte die Frage beschäftigt, ob nicht ein kleiner Theil des Volkes sich bekehren könne. Die Drohung des Gerichts hatte das bewirken sollen. Er war sich wie ein Goldschmied vorgekommen, der Silber aus Erz gewinnen will. Aber es war vergeblich gewesen, Schlacken und Silber wollten sich nicht scheiden (6 27—30). Wäre auch nur Ein Frommer im Volke, dann wollte Jahve verzeihen (5 1 vgl. 8 6 10 13). Jeremia fand Keinen, der es mit dem Willen Jahves so ernst genommen hätte wie er. Allerdings urtheilte er auch deshalb so streng, weil ihm der Untergang für unvermeidlich galt. Als absolut verdammenswürdig erscheint ihm das Volk, dem eben jetzt der Untergang droht. Deshalb ist Juda schlimmer als Israel (3 6ff. 23 13—14). Er erwartete zunächst auch nicht, dass ein Rest des Volkes, das er vor sich hatte, sich in Folge der Strafe bekehren werde. Juda, so predigte er zur Zeit Josias, wird überhaupt verworfen, dagegen bekehrt sich das exilirte Israel und tritt an Judas Stelle[2].

---

[1] Die Aufforderung 4 4 kommt eigentlich auf eine Ironie heraus.

[2] Stade hat (ZATW 1883, 14) die Aechtheit von 3 17 18 bestritten. Allerdings muss v. 18 schon deshalb unächt sein, weil hier die Exilirung Judas als

Was das zu bedeuten hat, wird klar, wenn man mit dieser Weissagung die spätere von Jer 24 zusammenhält. Hier kündigt Jeremia dem unter Sedekia in Jerusalem verbliebenen Volke die Vernichtung an, dagegen verheisst er den mit Jojachin Deportirten die Bekehrung und die Rückkehr in die Heimath. Allerdings modificirte sich auch das Vernichtungsurtheil über die in Jerusalem Zurückgebliebenen, als die Katastrophe unmittelbar bevorstand. Nicht nur dem Baruch und dem äthiopischen Eunuchen, der ihm das Leben rettete, verhiess Jeremia damals das Leben, er verhiess dasselbe allen Einzelnen, die zu den Chaldäern überliefen (21 8 f.), ferner nach der Zerstörung Jerusalems Allen, die im Lande blieben, wogegen er die nach Aegypten Auswandernden sämmtlich mit dem Tode bedrohte (42 7 ff.). Offenbar ist aber Träger der Schuld und der Strafe das Volk als Ganzes. Im Unterschiede von Efraim repräsentirt Juda, im Unterschiede von der Gola Jojachins repräsentiren die Jerusalemer das alte Israel, das als solches der Vernichtung anheimfallen muss. Daraus ist zugleich deutlich, wie sehr das Volk als Ganzes dem Jeremia als Träger der Religion gilt.

Aber auch für die Zukunft gilt ihm als Träger der Religion ein Volk. Auf eine Weltreligion will er nicht hinaus. Das Gericht über die Heiden ist auch bei ihm lediglich der Rahmen für das Gericht über Juda[1]. Deshalb reflectirt auch er auf keinen positiven

Thatsache vorausgesetzt ist, vor allem aber deshalb, weil hier Juda überhaupt — gegen die offenbare Meinung dieses Stückes — in die Zukunftshoffnung einbezogen ist. Uebrigens ist vorher nicht nur v. 17, sondern wenigstens noch v. 16 anzufechten. Von der Lade Jahves und ihrer künftigen Entbehrlichkeit erwartet man hier wahrlich nichts zu hören. Es kommt zunächst doch einmal darauf an, dass Israel dem Götzendienst entsagt (v. 21 ff.). Nach Streichung von v. 16—18 fügen sich aber auch v. 14 15 nicht in den Zusammenhang, während v. 19 gut an v. 13 anschliesst. Es scheint, dass auch v. 14 15 auf Juda bzw. Israel und Juda zielen. Im Uebrigen ist die Tendenz des Ganzen unverkennbar. Juda hat sich durch den Untergang Israels nicht warnen lassen, sondern es noch schlimmer getrieben, darum ruft Jahve das gerechtere Israel aus dem Exil zurück (v. 12 13 19 20), im Geist vernimmt Jeremia die Stimme der Israeliten, die von Norden herankommen und um Gnade flehen (v. 21). Im Wechselgespräch kommt es zwischen ihnen und Jahve zur Versöhnung (3 22—4 2). Das ist zunächst nur indirect eine Bedrohung Judas, die direct von 4 3 an dargelegt wird.

[1] Mit grosser Vollzähligkeit führt er freilich die Völker auf, die mit Juda nach der Schlacht bei Karkemisch von den Chaldäern bedroht waren (25 15 ff.), aber er motivirt das Gericht, das über Juda und alle Völker ringsum hereinbricht, zunächst nur mit der Sünde Judas (25 3—11). Schwally geht wohl zu weit, wenn er c. 25 auch seiner Grundlage nach dem Jeremia abspricht (ZATW 1888, 177 ff.). Jeremia weiss sich als Propheten über die Völker (1 5 10, vgl. auch c. 27),

Erfolg dieses Gerichts für die Heiden, er sagt nur einmal, dass die Nachbarvölker Israels wiederhergestellt werden können, wenn sie sich in der Verehrung Jahves an Israel anschliessen (12 14ff. vgl. 16 19ff.). Ebenso wenig macht er das Individuum zum Träger der Religion. Allerdings tritt die individualistische Tendenz, die der Prophetie unbewusst innewohnt, bei Jeremia besonders in die Erscheinung. Aber er denkt nicht daran, die Einzelnen an die Stelle des Volkes zu setzen[1].

---

weil sie alle von den Skythen und den Chaldäern überwältigt werden. Allerdings können c. 46—49 nicht wohl von Jeremia herrühren. Wellhausen sprach c. 46 von jeher dem Jeremia ab. In der That konnte der Prophet, der im Siege Nebukadnezars bei Karkemisch den Anbruch des Gerichts über Juda sah, unmöglich über die Niederlage der Aegypter so triumphiren, wie es hier im national-judäischen Sinne geschieht (v. 10). c. 47—49 könnten ihrem Kerne nach wohl in die Zeit Jeremias hinaufreichen, aber ihrem Geiste nach sind sie ihm völlig fremd. Wie hätte er, der immerfort von der Schmach Judas weissagte, so in der Rache schwelgen können, die Moab für seine Schmähungen gegen Juda trifft (c. 48 vgl. v. 10 27 29 30 42)! Ebenso wenig passt in Jeremias Mund die Art, in der 49 1 mit den Ammonssöhnen abgerechnet wird, und 49 12 ist bei Jeremia vollends undenkbar.

[1] Die berühmten Worte von Jer 31 29—34 geben dem Bewusstsein, dass das, was die Propheten erstrebten, mit der Einführung des Gesetzes durchaus nicht erreicht war, einen denkwürdigen Ausdruck, sie fordern von der Zukunft die Realisirung des prophetischen Ideals. Das ist von um so grösserem Interesse, als der ganze Abschnitt, wie sogleich gezeigt werden soll, nachexilisch ist. Inzwischen ist auch hier von einer eigentlichen Individualisirung der Religion nicht die Rede. Gefordert wird freilich, dass alle Einzelnen die Thora Jahves im Herzen tragen (v. 33 34 vgl. Jes 54 13), aber nur deshalb, weil Israel allein dann dem göttlichen Willen völlig entsprechen kann, wenn es ihm in allen seinen Gliedern nachkommt: so will ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Auf den ewigen Bestand des Verhältnisses zwischen Gott und Volk kommt es dem Verfasser an (v. 35ff.). Wenn v. 29 30 gesagt wird, dass man in Zukunft nicht mehr sagen werde: die Väter assen saure Trauben und den Kindern wurden die Zähne stumpf — so zielt auch das nicht eigentlich (wie freilich Ez 18) auf die Individuen. Gemeint ist vielmehr, dass die Sünde der Vergangenheit dann abgethan sein solle. Die Worte sind allerdings nichts anderes als eine nähere Bestimmung der Bekehrung von ganzem Herzen, wie auch Jeremia sie für die Zukunft forderte. Gleichwohl spiegeln sie die Erfahrungen wieder, die man bei dem Versuch, das Volk in seinen einzelnen Gliedern für das Gesetz zu gewinnen, seit Ezechiel gemacht hatte. Uebrigens aber ist die Weissagung von c. 30 31 ihrem ganzen Tone nach von den Zukunftsweissagungen Jeremias so verschieden, dass die Frage nach ihrer Herkunft hier von Interesse ist.

Jer 30 31 handeln von der Wiederherstellung Judas und der Rückkehr Efraims. Jeremia nimmt die Rückkehr Efraims c. 3 in einer Rede in Aussicht, die aus der Zeit Josias oder Jojakims stammt. Ewald hielt deshalb Jer 30 31 für ziemlich gleichzeitig mit Jer 3 und wies das Stück der ersten Sammlung

Wundersam berührt uns die Gelassenheit, mit der Jeremia schliesslich den Untergang Judas erlebte. Er nennt Nebukadnezar

---

jeremianischer Reden zu, wenngleich er an einzelnen Stellen spätere Bearbeitung zu erkennen glaubte. Aber Jer 3 ist die Rückkehr Efraims nur die Kehrseite der Verstossung Judas, ein Umstand, der trotz der Interpolation 3 14—18 (s. o. S. 247 Anm. 2) am Tage liegt. Dagegen ist in Jer 30 31 zuerst von der Wiederherstellung Judas und dann von der Rückkehr Efraims die Rede. Die Anrede in 30 12 ff. richtet sich an Zion (v. 17) und aus Juda geht natürlich der König der Zukunft hervor (v. 21 vgl. v. 9). Das im Exil lebende Efraim konnte auch nicht ohne Weiteres in der Weise von v. 12 ff. angeredet werden (vgl. dag. 31 18 ff.). Erst mit 31 1 wird der Uebergang auf Efraim angebahnt. Ferner sind hier die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Judäer Thatsachen der Vergangenheit (30 18 31 40 sowie 30 16 31 24). Die nationale Obrigkeit besteht nicht mehr (30 21). Unheilbar ist Judas Wunde, unbarmherzig hat Jahve es geschlagen, von aller Welt ist es gemieden und verhöhnt (30 12—14 17). Da wird Jahves Mitleid rege, er will seinem Volke zu seinem Rechte verhelfen und es wiederherstellen und thut das dadurch, dass er Judas Feinden anthut, was sie Juda anthaten: sie werden ausgeplündert und müssen in die Gefangenschaft ziehen (30 16). Wenn ferner Jahve einen neuen Bund mit Israel und Juda schliessen will (31 31), so besteht der alte überhaupt nicht mehr. Thatsächlich fiel dieser aber erst mit der Zerstörung Jerusalems dahin.

Sodann wird die Wiederherstellung Judas und Israels hier von einer nahen Zukunft erwartet. Das Stück entstammt einer politischen Krise, die unmittelbar das messianische Heil herbeizuführen schien. Die Leute gerathen in Angst; es ist, als ob die Männer von Geburtswehen überfallen würden. In der That mag die Welt sich ängsten, der unvergleichlich grosse Tag Jahves steht bevor! Auch für Jakob ist es eine Zeit der Noth, gleichwohl bringt sie für ihn die Befreiung von der Knechtschaft (בַּיּוֹם הַהוּא v. 8 vgl. mit v. 7). Man muss v. 5 6 dahin verstehen, dass die Menschen im Vorgefühl des Tages Jahves schon jetzt von Angst befallen sind. Der Hohn in v. 6 sowie das שָׁמַעְנוּ v. 5 verlangen das. Jedenfalls aber ist der Tag Jahves als unmittelbar bevorstehend gedacht. Jeremia erwartete dagegen die Wiederherstellung Judas von keiner nahen Zukunft. Das muss auch für den Fall behauptet werden, dass die Stellen 25 12 29 10 27 7 sich sämmtlich als secundär erweisen sollten. Auch ist der Tag Jahves hier in c. 30 der Tag der Abrechnung mit den Heiden. An Juda und Israel hat Jahve die Strafe bereits vollzogen und ist nun völlig umgestimmt. Er begegnet der Verbitterung des Volkes mit dem Eingeständniss, dass er es unbarmherzig geschlagen habe (vgl. 30 14 mit Jes 40 2). Jeremia konnte den unvergleichlich grossen Tag Jahves unmöglich als den Tag der Befreiung Israels von den Heiden denken. Sein ganzes Leben war in der Weissagung vom Untergang Jerusalems aufgegangen. In c. 30 redet dagegen ein Mann, dessen Denken von einer anderen Zeitlage ausgeht und anderen Zielen zustrebt.

Jeremia müsste das Stück übrigens in den wenigen Monaten geschrieben haben, die zwischen der Zerstörung Jerusalems und seiner Wegführung nach Aegypten liegen. Denn der örtliche Standpunkt des Stückes ist das israelitische Land (31 8 21 vgl. v. 5 f. 15 38 ff.). Aber seit der Zerstörung Jerusalems ist hier schon längere Zeit vergangen, es hat sich gezeigt, dass die Wunde Zions unheil-

den Zerstörer Jerusalems, den Knecht Jahves (27 6), und einzigartig ist der Zuspruch, den er an die Gola Jojachins richtet (29 4ff.). Diese Gelassenheit beruht auf der ebenso ruhigen wie festen Zuversicht, dass mit dem gegenwärtigen Volke Jahves die Religion nicht dahinfällt. Schon in seinen ältesten Reden weist Jeremia auf

---

bar ist, alle Welt hat sich von ihm abgewandt (30 12—14). Höchst auffällig ist aber, dass bei der Aussicht auf Zions Wiederherstellung kein Wort von der Rückkehr der judäischen Exulanten aus Babylonien gesagt wird. Hier wird nur vom Wiederaufbau der zerstörten Städte, der Mehrung und Beglückung des Volkes und der Wiederherstellung des nationalen Königthums geredet (v. 18—21 vgl. 31 23—25). Denn die Phrase שוב שְׁבוּת v. 18 3 bedeutet m. E. das Missgeschick Jemandes zum Guten wenden (nicht „die Wendung Jemandes wenden"; vgl. in anderem Sinne das doppelte שוב Jer 8 4), wie die Stellen Job 42 10 Ez 16 53 fordern. Aber auch bei der gewöhnlichen Deutung reichen die Worte nicht aus, um die Hoffnung eines noch im Exil lebenden Juda auszudrücken. Die einleitenden Verse 30 2—4 (vgl. dort v. 3) sind unächt (s. u.), und selbst wenn sie ächt wären, so bliebe doch die Thatsache bestehen, dass der Verf. von der Rückkehr Judas aus dem Exil sehr viel weniger redete als von der Rückkehr Efraims, die ihn in 31 1—21 so lebhaft beschäftigt. Das wäre rein unbegreiflich bei einem Autor, der während des babylonischen Exils lebte. Es wird hier vielmehr die Rückkehr Judas aus dem Exil vorausgesetzt. Die kümmerlichen Anfänge des neuen Juda erwecken den Gedanken, dass mit der Rückkehr Efraims die messianische Zeit anbrechen werde. Die Verse 31 38—40 versteht man am besten aus einer Zeit, in der der Wiederaufbau Jerusalems begonnen hatte (vgl. Zach 2 8). 31 6 scheint in Jerusalem der Gottesdienst bereits wieder zu bestehen. Auch 30 21 9 weisen in die Zeit nach der Rückkehr. So lange Juda noch im Exil weilte, musste man selbstverständlich hoffen, mit der Rückkehr auch die politische Selbständigkeit wiederzugewinnen. Es that nicht Noth, in der Weise von 30 21 davon zu reden. Hier scheint vielmehr die schmerzliche Enttäuschung durchzublicken, dass die persischen Befreier übrigens an die Stelle der Chaldäer traten (vgl. Hagg 2 23 Zach 3 4 6 Ezr 9). — Stammt das Stück somit aus der Zeit des zweiten Tempels, dann wird die Einführung 30 1—4 von einer noch späteren Hand herrühren. Neben 36 2 klingt 30 2 für Jeremia auch wunderlich genug. Man meint einen Späteren zu hören, der unter den Weissagungen Jeremias ausführliche Heilsverheissungen vermisste. In der That musste das den Juden schmerzlich sein. Nach LXX sind zu streichen 30 15 22 31 17. Ferner die in LXX gleichfalls fehlenden Verse 30 10 11. Dieselben sind auch deshalb unpassend, weil sie für Jakob eine Züchtigung ankündigen, von der weiterhin mit keinem Worte die Rede ist. Ebenso sind 30 23 24 anzufechten (= 23 19 20). Die Gottlosen müssten hier anders als Jer 23 19 20 die Heiden sein. Uebrigens gehen die Worte auf eine ferne Zukunft, während sonst in Jer 30 31 das Heil nahe geglaubt wird. — Giesebrecht hält 31 2—6 15—20 27—34 für eine ächtjeremianische Grundlage von c. 30 31 (vgl. bes. S. 265—68 seines Commentars). Aber bei Preisgebung des Restes kann die Aechtheit dieser Verse m. E. nur mit starken *positiven* Gründen vertheidigt werden. Auch glaube ich, dass Giesebrecht meine Einwände gegen diese Verse nicht widerlegt hat.

ein zukünftiges Volk Jahves hin, das sich in Erkenntniss seiner Schuld bekehren und treu zu Jahve stehen werde. Wenn er zuerst erwartete, dass es aus den nach Assyrien deportirten Israeliten, und später, dass es aus den mit Jojachin nach Babylonien deportirten Judäern hervorgehen werde, wenn er schliesslich nach der Zerstörung Jerusalems auch unter den im Lande Gebliebenen die Neugründung vorbereiten wollte, so ergab sich das alles für ihn aus dem Gang der Dinge. Fest stand ihm aber die Hauptsache.

Weshalb diese Bekehrung gewiss sei[1], sagt er nicht; wie sie bewirkt werden solle, deutet er nur einmal an, wenn er sagt, dass Jahve den Exilirten ein Herz geben werde, das ihn erkenne (24 7). Auch bezüglich des Glückes der Zukunft charakterisirt die Hoffnungen Jeremias eine merkwürdige Zurückhaltung[2]. In der uns vorliegenden Gestalt reden seine Zukunftshoffnungen allerdings davon, dass Babel einst fallen werde (27 7 29 10), die Wiederherstellung Judas war ja auch nicht anders denkbar[3]. Aber vor allem fordert er von den Exulanten die Selbstbescheidung, die alles der Weisheit Jahves anheimstellt. „Ich weiss wohl, was für Gedanken ich über euch habe, Gedanken des Heils und nicht zum Bösen, euch eine Zukunft und Hoffnung zu geben" (29 11). Es soll überhaupt genügen, dass es für Juda eine Zukunft und Hoffnung giebt, natürlich eine Zukunft in seinem Lande, als dem selbstverständlichen Boden seines nationalen Lebens. Aber Jeremia sagt kein Wort von einer glänzenden Machtstellung, die Juda unter den Völkern einnehmen werde. Er beschränkt sich darauf, dass Jahve durch den König innerhalb Judas das Recht herstellen und ihm

---

[1] Denn sie werden sich zu mir bekehren von ganzem Herzen (24 7 vgl. 29 13). Unrichtig übersetzen EWALD und HITZIG: wann sie sich zu mir bekehren u. s. w.

[2] Im cod. Alex. fehlt 1 10 das ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν, man muss daraus schliessen, dass das לבנות ולנטוע unächt und aus 31 28 eingetragen ist. Jeremia hat danach seine eigentliche Aufgabe nur in der Drohung gesehen. In der That redet er von der letzten Zukunft wenig. Die c. 32 33 sind wie c. 27—29 und überhaupt wohl alle Erzählungen des Buches von ihm selbst nicht aufgezeichnet.

[3] Ob Jeremia wirklich 70 Jahre als die Dauer der Strafe in Aussicht nahm (25 11 12 29 10), ist sehr zweifelhaft. 25 12 ist sicher unächt, 25 11 verdächtig, c. 29 nicht von Jeremia selbst aufgezeichnet. c. 24, das mit dem c. 29 Erzählten ungefähr gleichzeitig ist, erwartet Jeremia keinenfalls, wie 29 10 gesagt wird, dass die Gola Jojachins 70 Jahre in Babel solle. Ezechiel erwartete eine 40jährige Dauer des Exils (4 6). Man sieht aber nicht ein, weshalb er unter den Ansatz Jeremias heruntergegangen wäre.

zugleich den anderen Völkern gegenüber zu seinem Rechte verhelfen werde (23 5 6). Ebenso wenig redet er von einer zukünftigen Verklärung der Natur des Landes. Ergreifend ist in ihrer Schlichtheit die prophetische Handlung, die er im Blick auf die Zukunft als Gefangener im Wachthofe des königlichen Palastes vor den Augen der Juden vollzog. Inmitten der belagerten Stadt, deren Schicksal besiegelt war, und in der Aussicht auf die bevorstehende Deportation kaufte er einen Acker, den ihm ein Vetter aus Anathoth antrug, und liess den Kaufbrief durch Baruch in die Erde vergraben, zur Gewähr dafür, dass einst wieder ein Volk Jahves in Judäa ansässig sein werde (32 6ff.).

In alledem zeigt sich, dass die Religion bei Jeremia in einem Masse verinnerlicht ist wie bei keinem seiner Vorgänger und Nachfolger. Aber die Zuversicht, mit der er in die Zukunft blickt, ist in der persönlichen Gewissheit von der Wahrheit der Religion begründet, die er im schwersten Kampf mit seinem Volke und dem eigenen Herzen gewonnen hatte. Da hatte er die Thatsache der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen in einzigartiger und völlig originaler Weise erlebt, und daraus ergab sich für ihn die Ueberzeugung, dass das Band zwischen Gott und den Menschen unzerstörbar sei. Das übertrug er auf das Volk, das allein seinen Gott kannte.

§ 32. Prophet und Märtyrer.

Den kanonischen Propheten standen viele andere gegenüber, die der Drohung vom Untergang Israels die Verheissung seines Bestandes und seines Triumphes über die Weltmacht entgegenstellten. Zwischen beiden Theilen bestand bittere Feindschaft, ein über das andere Mal bezeichnen die kanonischen Propheten ihre Gegner als falsche Propheten und Betrüger, wie z. B. Jeremia den Hananja, dem er zur Strafe für seine Weissagung vom baldigen Sturz des chaldäischen Reiches den Tod ankündigte (Jer 28 vgl. 5 31 Sef 3 4). Ohne Weiteres können wir diesem Urtheil der Propheten über ihre Gegner nicht zustimmen. Wenn Hananja den Untergang des Chaldäerreichs für die nächste Zukunft ankündigte, so kann man kaum bezweifeln, dass er das in gutem Glauben that. Anders als Jeremia über den Hananja urtheilte Micha ben Jimla über jene 400 Jahvepropheten, die dem Ahab den Sieg über Damaskus verhiessen, während er selbst dem Könige Niederlage und Tod ankündigte. Micha erklärt diesen Widerspruch aber nicht damit, dass die 400 gelogen hätten. Er sagt, Jahve habe sie in diesem Fall durch den Geist irregeführt, um den Ahab zu verderben. Er misst

ihnen deshalb keine Schuld bei, indirect giebt er zu, dass sie sonst Wahrheit weissagen (I Reg 22 19ff.)[1].

Vielmehr stehen in den wahren und falschen Propheten neuer und alter Glaube einander gegenüber. Die Prophetie war von Haus aus die Trägerin der national-religiösen Begeisterung gewesen. Jahve hatte durch sie den Sieg Israels geweissagt und so lange Juda bestand, war es nicht leicht, die Aufgabe der Prophetie als eine völlig gegentheilige zu betrachten. Gegenüber dem drohenden Untergang steigerte sich die national-religiöse Begeisterung vielmehr zum Fanatismus, der in vielen Fällen von voller subjectiver Aufrichtigkeit getragen sein musste. Allerdings war der Gegensatz von wahren und falschen Propheten vielfach auch ein moralischer. Gegenüber der Predigt, dass Jahve sein Volk um der Gerechtigkeit willen vernichte, gehörte immerhin eine gewisse Oberflächlichkeit dazu, dem Volke unter allen Umständen die Hülfe Jahves zu verkünden. Viele Propheten schmeichelten dem Gelüste der Masse und der regierenden Herren, sogar gegen Bezahlung (Mi 3 5—8 Jes 56 10f.). Die Schwärmerei artete somit auch in bewussten Betrug und gelegentlich auch in Sittenlosigkeit aus (Jer 23 14 29 23). Immerhin hing das Urtheil über den sittlichen und religiösen Zustand des Volkes von der Voraussicht seines Schicksals ab, durch das Jahve es entweder verdammte oder rechtfertigte, und diese Voraussicht war nur wenigen Auserwählten gegeben. Für Habakuk stand es um des Rechts und der Wahrheit willen fest, dass nicht Juda, sondern der Chaldäer zu Fall kommen werde.

Aber für die wahren Vertreter der neuen Prophetie ergab sich, wie zuerst Duhm betonte, aus ihrem Gegensatz gegen den nationalen Glauben eine einzigartige persönliche Beziehung zu Jahve. Von jeher wussten sich die Propheten freilich als die Vertreter der Sache Jahves in Israel, Jahve hatte sie dazu erweckt. Indessen erscheint das ältere Prophetenthum wesentlich als ein göttliches Charisma, das schlechthin gegeben ist und das der Prophet ohne Weiteres zeitlebens ausübt — wie viele andere vor ihm und neben ihm. Dagegen bedeutet die neue und gegentheilige Aufgabe des Amos und seiner Nachfolger für sie eine individuelle Sendung.

[1] Wie alt der betr. Passus in I Reg 22 ist, ist hierfür gleichgültig. Auch nach Ez 14 9 verleitet Jahve die falschen Propheten. Vgl. auch Jer 4 10, wo freilich mit Ewald וְאָמַר zu sprechen ist. Das Volk redet. Auch Jesaja läugnet nicht, dass seine Gegner Visionen haben, sie sind nur nicht nüchtern genug, um sie richtig zu deuten (Jes 28 7).

Amos sagt zu dem Priester Amasia von Bethel, er sei gar kein Prophet noch auch ein Mitglied der Prophetenvereine, er sei vielmehr ein Schäfer und ein Sykomorenzüchter, aber Jahve habe ihn hinter den Schafen weggenommen und ihm geboten, in das Land Israel zu gehen und gegen Israel zu weissagen. Als man ihn hinderte, seinen Auftrag zu vollführen, wird er denn auch nach Juda zurückgekehrt sein und wieder seine Schafe gehütet haben (Am 7 12 ff.). Freilich ist jene Aeusserung des Amos dadurch veranlasst, dass der königliche Priester von Bethel ihn als einen bezahlten Volksverführer behandelt. Dem gegenüber nennt er sich mit Stolz einen Mann von ehrlichem Gewerbe, der sein auskömmliches Brot hat. Er ist auch weit entfernt, die bisherigen Propheten zu verachten (2 11—12), und sofern er weissagt, will er auch zu ihnen gehören (3 7). Aber sehr merkwürdig ist es trotzdem, dass er, der Anfänger einer neuen Prophetie, kein Prophet von Stande ist. Uebrigens wurde ihm der Untergang Israels erst nach längeren inneren Kämpfen gewiss (7 1 ff.).

Hosea erkannte in der Untreue seines Weibes das Bild der Untreue Israels, und in seinem Verhalten gegen sein Weib musste er Jahves Verhalten gegen Israel, d. h. zunächst den Bruch zwischen Jahve und Israel, vorbilden — eine Aufgabe, wie sie eigenartiger nicht gedacht werden kann. Seine Reden erscheinen uns dabei fast wie Monologe; indem er den Schmerz seines Herzens ausspricht, verkündet er Jahves Wort. Freilich hatte Jahve ihn bei seiner Verheirathung ohne Weiteres in seinen Prophetenberuf hineingestellt, wie er selbst erst von hinten nach erkannte. Ohne es zu ahnen, war er damals einem göttlichen Befehl gefolgt.

In dieser unreflectirten Unmittelbarkeit gleicht Hosea mehr den älteren Propheten, ganz anders steht es schon mit Jesaja. Er war von Jahve beauftragt, das Volk zu verstocken, es gegen die Wahrheit taub, blind und stumpf zu machen, damit es dem Gericht ja nicht entginge. Aber weiterhin erblickte er seine Aufgabe auch darin, den göttlichen Willen in Juda positiv zur Geltung zu bringen, und lange Zeit beobachtete Juda der Welt gegenüber die Haltung, die Jesaja ihm vorschrieb. Als wäre er der wahre Regent in Juda gewesen, beschied er die Gesandten fremder Völker, die Juda zu gemeinsamem Aufstande gegen Assur aufriefen[1], und zugleich bedrohte er die Weltmacht mit dem Untergang, falls sie

---

[1] Vgl. WELLHAUSEN, Skizzen I 60 und übrigens Jer 27 1 ff. Jeremia thut das, weil er geradezu Prophet für Völker und Königreiche ist (Jer 1 10).

das friedliche Juda und mit ihm den Heiligen Israels antasten wollte. Als Juda sich endlich der göttlichen Führung entzog, und den Kampf mit Assur freventlich unternahm, erneuerte er aufs schärfste die frühere Gerichtsdrohung, aber zugleich kündete er die schliessliche Niederlage Assurs und die Rettung Jerusalems an, und wirklich rettete er durch sein Wort das Reich aus der äussersten Noth.

Er schildert die Stunde, in der er seinen Beruf am Throne Jahves empfing. In höchster Königsherrlichkeit war Jahve ihm erschienen, vor seinen Ohren hatte er nach einem Diener gefragt, den er zu „diesem Volke da“ senden könne, da hatte Jesaja sich erboten zu gehen[1], nachdem seine Lippen gereinigt waren, um das heilige Wort Jahves zu verkünden. Wie ein König erscheint ihm Jahve, aber wie ein König ercheint uns auch sein Prophet. Denn mit dem höchsten Selbstbewusstsein verbindet sich bei Jesaja die grösste Umsicht und die vielseitigste Thätigkeit, sein ganzes Leben und sein ganzes Haus gehörte seinem prophetischen Beruf. Wie die Kinder Hoseas trugen seine Kinder Namen, die die Schlagworte seiner Predigt ausdrückten, sein Weib nannte er Prophetin. Fand die Predigt keinen Glauben, so schrieb er ihre Schlagworte auf Tafeln, die er öffentlich ausstellte, er zeigte sich in der Tracht eines Kriegsgefangenen, um das Schicksal der gegen Assur kämpfenden Aegypter und Aethiopen vorzubilden, dem Ahaz bot er ein Zeichen an, das die Wahrheit seiner Verheissung gewährleisten sollte. Sein Mass hatte dieser Eifer an der Selbstbeherrschung, die er in der vollendeten Kunst seiner pathetischen Rede zu bewusstem Ausdruck brachte. Er wusste sich aber auch mit seinen Kindern als Vorzeichen und Bürgschaft der herrlichen Zukunft, die Jahve schaffen wollte, und mit seinen Jüngern war vor allem er selbst der Anfänger des zukünftigen Volkes Jahves, indem er persönlich seine religiöse Grundforderung erfüllte und inmitten des gottlosen und verlorenen Volkes der Gegenwart den Glauben an die Zukunft bewährte: Ich aber harre auf Jahve und hoffe auf ihn. Der persönliche Glaube, mit dem er sich über sein ungläubiges Volk erhob, gab seinem Selbstbewusstsein jenen königlichen Charakter.

Jeremias Haltung ist keine königliche wie die Jesajas. Die Gelassenheit, mit der er den Untergang Jerusalems erlebte, hatte er in langen und schweren Kämpfen errungen, die er mit seinem

---

[1] Aelter, aber auch nicht sehr alt, ist die Meinung, dass Jahve dem nationalen Helden seine Aufgabe antragen und dieser sie übernehmen musste (Ex 3 4 Jdc 6; vgl. oben S. 17 f. 61 f.).

Volke und mit dem eigenen Herzen zu bestehen hatte. Jahrzehnte lang hatte er den Untergang vorausgesehen, immer wieder musste er ihn ankündigen, bis er endlich eintrat. Die Erfüllung dieser Aufgabe machte sein Leben zu einem tief unglücklichen, es war eine lange Kette von Leiden, die auch mit der Zerstörung Jerusalems noch kein Ende fanden. Seine Weissagung verfeindete ihn mit seinem ganzen Volke, mit Hohn und Spott wurde er überschüttet, als Hochverräther und Gotteslästerer war er einer wüthenden Verfolgung ausgesetzt. Sobald er mit der Ankündigung vom Untergang des Tempels hervortrat, forderte das Volk seinen Tod, und von da an gerieth sein Leben wiederholt in die äusserste Gefahr. Wohl hatte er einige mächtige Gönner, die gelegentlich für ihn eintraten, und die Grösse seiner Persönlichkeit erzwang ihm immerdar eine gewisse Anerkennung, bei dem Könige Sedekia blieb er bis zuletzt in hohem Ansehen. Aber das hinderte nicht, dass er ins Gefängniss geworfen wurde, zuletzt entging er nur durch die Gunst eines äthiopischen Eunuchen dem elendesten Tode. Völlig vereinsamt stand er im Volke da[1], alle Lebensfreude, Häuslichkeit und Freundschaft waren ihm versagt. Er sollte in seinem Verhalten gegen die Menschen die Erbarmungslosigkeit Jahves gegen sein Volk vorbilden, aber zugleich musste er sie selbst im voraus tragen. Jahve hatte ihm verboten zu heirathen, weil bald alle Väter und Mütter und Kinder in Jerusalem von Schwert und Hunger und Pest hingerafft werden sollten. Er durfte in kein Trauerhaus gehen, weil man in Zukunft die unzähligen Leichen des Volkes nicht beklagen würde, und er durfte an keiner Freude theilnehmen, weil alle Freude demnächst ein Ende nahm.

Völlig erfolglos erschien ferner seine Lebensarbeit. Obwohl ihm der Untergang Jerusalems früh gewiss geworden war, hatte er sich immerfort um die Besserung des Volkes bemüht. Er suchte die Katastrophe auch hinauszuschieben, indem er unausgesetzt zur Besonnenheit mahnte. Aber nur gelegentlich drang er damit durch (Jer 27 28). Nach dem Fall der Hauptstadt wollte er einen Theil des Volkes im Lande festhalten, um auch dort für eine bessere Zukunft einen Grund zu legen, aber auch diese Bemühungen wurden vereitelt. Die gottlose Menge wollte seinen Drohungen nicht glauben, aber in rohem Aberglauben schleppte sie ihn selbst mit sich nach Aegypten und dort wird er in hohem Alter gestorben sein, fern von seinem verwüsteten Vaterlande und inmitten von Landsleuten, die äusserlich und innerlich verloren waren.

---

[1] Vgl. freilich הַנְּבִיאִים 5 13 sowie 26 20 ff. und ausserdem den Sefanja.

Unter alledem hat das zartfühlende Gemüth Jeremias schwer gelitten, schwerer noch als in gleicher Lage der ihm ähnlich geartete Hosea. Der Unterschied ist vor allem, dass die übrigens viel länger währenden Leiden Jeremias für ihn selbst Gegenstand der Reflexion werden. Er hat seinem Volke nicht gleichmüthig das Urtheil gesprochen. Mit äusserster Schärfe sprach er freilich seine Drohung aus, wenn Jahve es eben von ihm forderte, aber zugleich empfand er das tiefste Mitleid mit dem Volke, das er so bedrohen musste. Er hat nicht Thränen genug finden können, um sein Unglück zu beweinen[1]. Es stand ihm fest, dass die wahren Propheten von jeher Unheil geweissagt hätten (28 8 9), es war ihm aber ebenso selbstverständlich, dass der wahre Prophet das Volk von der Sünde abzubringen ringt (23 22) und es zugleich fürbittend bei Jahve vertritt (27 18), wie er selbst es immerfort versucht hatte.

Einzigartig ist das Zwiegespräch, das er zur Zeit einer Dürre als Fürbitter des Volkes mit Jahve führte. Das Volk fleht im Tempel um Regen und Jeremia bittet mit ihm, gern liehe er ihm seine Gebetsgedanken. Es soll wissen, dass es um seiner Sünden willen leidet, aber kann Jahve denn nicht um seiner Ehre willen, die an dies Volk geknüpft ist, vergeben? „Du Hoffnung Israels, sein Retter in der Noth, warum willst du sein wie ein Fremdling in diesem Lande, wie ein Wanderer, der nur zum Uebernachten einkehrt? Warum willst du sein wie ein überwältigter Mann, wie ein Held, der nicht zu helfen vermag, der du doch in unserer Mitte wohnst und dessen Name über uns genannt wird, verlass uns nicht!“ Aber Jahve erwidert, dass Volk habe es einmal so gewollt und die Strafe sei unausbleiblich. Deshalb verbietet er dem Propheten die Fürbitte, viel Schlimmeres steht ja noch bevor. Weiter hält Jeremia dem Jahve vor, dass die Propheten dem Volke das Gegentheil verkünden und von lauter Glück und Heil weissagen. Jahve entgegnet, dass diese Propheten Lügner sind, dass das Unheil vielmehr unfehlbar kommt. Jeremia soll nur das künftige Verderben ankündigen, das Jahve seinen Augen enthüllt hat, und der Prophet muss beginnen: „Meine Augen fliessen von Thränen bei Tag und bei Nacht und sollen nimmer damit aufhören, denn in schwerem Sturz bricht zusammen die Jungfrau die Tochter mein Volk mit ganz unheilbarer Wunde. Gehe ich hinaus aufs Feld, siehe da sind vom Schwert Erschlagene, gehe ich in die Stadt, siehe da sind vor Hunger Verschmachtete, ja Prophet und Priester sind fortgewandert

---

[1] 4 23 ff. 8 21 ff. 9 16 ff. 13 17 14 17.

in ein Land, das sie nicht kennen.“ Aber aus dieser Drohung fällt Jeremia wieder in die Fürbitte zurück. Es ist ihm unfasslich, dass Jahve sein Volk verwerfen will und alle Hoffnung auf Rettung zu nichte werden soll. „Wir erkennen, o Jahve, unseren Frevel, die Schuld unserer Väter, dass wir an dir gesündigt haben. Verwirf nicht um deines Namens willen, mache nicht zu Schanden deinen herrlichen Thron, sei eingedenk deines Bundes mit uns, brich ihn nicht! Giebt es denn unter den Götzen der Heiden solche, die Regen geben können, oder giebt der Himmel selbst den Regen? Bist du es nicht allein Jahve, unser Gott, und wir hoffen auf dich, denn du hast dies alles gemacht!“ Aber die Antwort lautet: „wenn Mose und Samuel vor mir ständen, so hätte ich doch kein Herz zu diesem Volke, treibe sie hinaus von mir, dass sie gehen. Und wenn sie zu dir sagen: wohin sollen wir gehen, so sprich zu ihnen: wer für die Seuche bestimmt ist, zur Seuche, und wer für das Schwert, zum Schwert, und wer für den Hungertod, zum Hungertod, und wer für die Gefangenschaft, zur Gefangenschaft“ (14 1—15 9)[1].

Die Fürbitte, die der Prophet bei Jahve versucht, und der Aufruf zur Bekehrung, den er an das Volk richtet, machen die Mittlerstellung aus, die er zwischen Gott und Volk einnimmt und die auch Jeremia einnehmen möchte. Aber in Wahrheit sind Fürbitte und Aufruf zur Bekehrung[2] bei ihm wie bei Amos nur noch der Widerstand, den seine menschliche Empfindung gegen die Gewissheit des Untergangs versucht. Denn die Fürbitte wird von Jahve allemal zurückgewiesen und ebenso wird die Unmöglichkeit der Bekehrung dem Propheten gewiss. Die völlige Verderbtheit des Volkes macht Jahve ihm offenbar, indem er ihm die hinterlistige Verfolgung aufdeckt, mit der seine nächsten Landsleute ihm nachstellen (11 18). Ueberhaupt aber appellirt Jahve an Jeremias eigenes Urtheil. „Schweift durch die Strassen Jerusalems und sehet und erkennet, und suchet auf seinen Plätzen, ob ihr findet, ob da Einer ist, der das Rechte thut und nach Treue trachtet, so will ich der Stadt verzeihen!“ So klagt Jahve das Volk an, und der Prophet muss ihm Recht geben. „Jahve, deine Augen sehen fürwahr recht! Du schlugst sie, sie fühlten es nicht, du vertilgtest sie, sie wollten keine Zucht annehmen, sie machten ihre Angesichter

[1] Alles das spielt der Hauptsache nach im Herzen des Propheten. Als äusserer Vorgang ist nur festzuhalten, dass Jeremia das Volk aus dem Tempel weist.

[2] 4 3 6 8 13 16 18 11 12 22 2 ff.

härter als Fels, sie wollten sich nicht bekehren." Es giebt keine Entschuldigung mehr für das Volk. „Ich dachte", sagt der Prophet weiter, „fürwahr geringe Leute sind es, sie sind thöricht, weil sie den Weg Jahves, die Weise ihres Gottes, nicht kennen. Ich will einmal zu den Grossen gehen und mit ihnen reden, denn die kennen den Weg Jahves, die Weise ihres Gottes — fürwahr, die haben allzumal das Joch zerbrochen, die Stricke zerrissen" (5 1—9). So wird das Verdammungsurtheil Jahves zu einem sittlichen Urtheil des Propheten, die Offenbarung zu seiner persönlichen Ueberzeugung. Jeremia hatte nicht nur angesichts der drohenden Gefahr den Untergang geweissagt, er weissagte ihn auch zur Zeit Josias in Einsicht in das wahre Wesen der damaligen Bekehrung und das Auftreten der Chaldäer bestätigte nur seine Erwartungen. Er wäre gern in die Wüste hinaus geflohen, es schien ihm unerträglich, unter diesem Volke zu weilen (9 1ff.).

Weil die Offenbarung bei Jeremia zur persönlichen Ueberzeugung des Propheten wird[1], erhebt sich auch das prophetische Selbstbewusstsein bei ihm zur höchsten Höhe. Er fühlt sich als den Träger der allmächtigen Wahrheit, die die ganze bestehende Welt als eine Welt der Lüge in Stücke schlägt. In diesem Bewusstsein ist es ihm unbegreiflich, wie man den Unterschied zwischen ihm und den falschen Propheten verkennen kann. „Der Prophet, bei dem ein Traum ist, erzähle seinen Traum und der, bei dem mein Wort ist, rede in Wahrhaftigkeit mein Wort! Was hat die Spreu mit dem Korn gemein, spricht Jahve! Fürwahr also ist mein Wort, spricht Jahve, — wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert" (23 28 29 vgl. 5 14). Ihn, den unmündigen Knaben, hatte Jahve gesetzt über die Völker und über die Königreiche. Ja vor seiner Geburt war er zu diesem Berufe von Jahve prädestinirt. „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, kannte ich dich und ehe du aus dem Schosse hervorgingst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker dich bestimmt" (1 5ff.).

Aber noch von einer anderen Seite gerieth Jeremia in die grösste innere Noth. Seine Weissagung verfeindete ihn mit seinem ganzen Volke, mit den Freunden und Angehörigen und das empfand

[1] Auch menschlicher und göttlicher Affect gehen bei Jeremia in einzigartiger Weise ineinander über. 6 11: Ich bin voll vom Grimme Jahves und kann ihn nicht mehr an mich halten, ich will ihn ausschütten (LXX) über die Kinder auf der Gasse u. s. w.

er aufs bitterste als natürlicher Mensch und als Glied seines Volkes. Es war ihm schrecklich, dass er vom Grimme Jahves erfüllt nie im Kreise der Fröhlichen sitzen durfte, ihn peinigte das Gelächter und der Hohn, mit dem man ihm überall begegnete, ihn ängstigte die Tücke der Verfolger, die ihn bei jedem Wort belauerten, ihn schauderte vor der immer neuen Todesgefahr. Aber schrecklich war ihm das alles namentlich insofern, als er Prophet war. Er war kein Märtyrer im Sinne des Neuen Testaments, er meinte nicht durch seinen Tod siegen zu können[1]. Mit ihm selbst schien ihm die Wahrheit zu fallen, die er allein vertrat. Deshalb meinte er auch selbst die Wahrheit nicht festhalten zu können, wenn er im Kampfe für sie den Feinden erläge. Untergehend würde er zu Schanden werden vor seinem Volke und vor sich selbst als einer, der sein Leben an eine Illusion gesetzt hätte. Er forderte, dass Jahve zwischen ihm und seinen Feinden richte. Jahve wusste es, dass ihn nach dem Unheil, dass er verkündigen musste, nicht verlangt hatte, dass er fürbittend beständig für sein Volk eingetreten war. Konnte Jahve es dulden, das er immerfort im tiefsten Unglück lebte und so um Jahves willen Schmach litt, während es seinen gottlosen Verfolgern wohl ging und ihr Glück beständig wuchs? Hatte nicht Jahve selbst ihn in diese Lage gebracht? Hielt Jahve ihn nicht auch in ihr fest? Zuweilen wollte er das Wort Jahves lieber verschweigen, aber dann wurde ihm zu Muthe, als ob das Wort in seinem Innern zu Feuer würde, er konnte damit nicht zurückhalten. Er hatte sich überhaupt nicht zum Prophetenamt gedrängt, Jahve hatte ihn verlockt und er hatte sich verlocken lassen, Jahve ergriff ihn und überwältigte ihn. Als das Wort Jahves zuerst an ihn kam, da war es trotz seines furchtbaren Inhalts ihm wie eine süsse Frucht erschienen, Freude und Wonne dünkte es ihn, im Dienste Jahve Zebaoths, d. h. im Dienste der Wahrheit, zu stehen. Aber nun endloses Leid und immerwährende Angst vor dem schrecklichsten Untergang! Der Dienst Jahves hatte ihn von seinem Volke losgerissen und damit seinem Leben alles genommen, was ihm sonst Inhalt und Werth gab, ja er hatte alles, was ihm die Welt ausmachte, zu tödtlicher Feindschaft gegen ihn aufgerufen und immer wieder nahm es den Anschein, als ob Jahve ihn ihrer Wuth preisgeben wollte.

---

[1] Die alttestamentlichen Propheten fliehen schliesslich vor der Verfolgung, auch Elia und Jeremia thun das. Amos weicht ebenfalls vor der Drohung des Priesters Amasja, Jeremia rettet den König und sich einmal durch eine Nothlüge (Jer 38 $_{24}$ ff.).

Schwerlich hat vor Jeremia ein Mensch erlitten, was er litt. Leidenschaftlich hat er seine Feinde verflucht, es kamen aber auch Augenblicke über ihn, wo er verzagte, wo er in rasender Verzweiflung die Stunde seiner Geburt verwünschte. Aber er fand doch einen Halt in der Zuversicht, dass die Treue gegen die Wahrheit über alle Feindschaft der Welt siegen müsse. Der Prophet Jahves musste Recht behalten und in der Erfüllung seiner Weissagung die grimmigste Rache an seinen Verfolgern erleben. „Wenn du dich zu mir bekehrst und ich dich zu mir bekehre, so dass du mir dienst, wenn du Gold aus Schlacken ziehst und mein Mund bist — dann sollen deine Feinde zu dir kommen, aber du nicht zu ihnen. Ich mache dich für dies Volk zu einer hohen ehernen Mauer und wenn sie gegen dich kämpfen, so sollen sie nicht siegen. Denn bei dir bin ich, dir zu helfen, ich errette dich aus der Hand der Bösen und erlöse dich aus der Faust der Tyrannen" (15 19 ff.)[1]. Dies Vertrauen, zu dem Jeremia sich erhob, forderte aber auch sein Gott von ihm, gerade so, wie Jesajas Gott es von Juda forderte. Er durfte sich nicht fürchten. „Verzage nicht vor ihnen, sagt Jahve zu ihm, damit ich dich nicht vor ihnen verzagen mache" (1 17)! Mit unerschrockenem Muth hat Jeremia zuletzt auch der Gefahr getrotzt, er wagte es, bei der letzten Belagerung Jerusalems das Volk zum Ueberlaufen aufzufordern, und bedrohte Jeden mit dem Tode, der in der Stadt bliebe (21 8 f.).

Die unmittelbare Selbstgewissheit, mit der Amos und Hosea das Wort Jahves verkündet hatten, fällt bei Jeremia dahin[2]. Wie er wohl wusste, kam es nicht nur darauf an, dass er sich einmal in Jahves Dienst gestellt hatte, sondern auch darauf, dass er ihm immerfort treu blieb. Er war sich bewusst, in der Verzweiflung banger Stunden von ihm abgewichen zu sein. Aber Jahve, der ihn einst überredet und überwältigt hatte, hielt ihn nun auch fest, er konnte nicht von ihm los. Wenn er sich zu Jahve bekehrte, dann bekehrte zugleich auch Jahve ihn. Diese Antinomie von Wollen und Müssen wird von Jeremia empfunden und ausgesprochen, aber auch ihre Lösung war ihm klar. Was ihn bei Jahve festhielt, war die göttliche Wahrheit, die sich an seinem Herzen als unwiderstehliche Macht bewies. Die Gewissheit, ihr zu dienen, gab ihm Muth und Gelassenheit. Denn ihren Stachel hatten die Leiden des Propheten am Ende doch nur darin, dass sie die Wahrheit in Frage stellten, aber die Wahrheit musste zuletzt siegen, im Untergang

[1] Vgl. überhaupt 11 18—12 6 15 10—21 17 14—18 18 18—23 20 7—18.

[2] Vgl. auch schon Jes 8 11.

seiner Feinde sollte Jeremia es *erleben*. Der Ausgang hat diese Zuversicht Jeremias gerechtfertigt.

Von hier aus ist aber auch das ruhige Vertrauen verständlich, mit dem er von der Zukunft Judas redet. Unlösbar wie die Beziehung zwischen Jahve und seinem Propheten, war überhaupt die zwischen Jahve und den Menschen. Deshalb musste ein *neues Volk Jahves* aus dem jetzt untergehenden erstehen. Die Folgezeit hat auch empfunden, was Jeremias Leiden und Kämpfen für den Bestand der Religion bedeutet hatte, er wurde für sie zum Typus des wahren Israel, das über die feindliche Welt triumphiren sollte.

Inzwischen ergab sich für Jeremia aus dem Bewusstsein, allein die Wahrheit zu vertreten und für sie zu leiden, ein persönliches Verhältniss zu Jahve, wie es vor ihm Niemand hatte. Zum ersten Mal fasste hier der einzelne Mensch zu Gott das Vertrauen, dass er ihn unter allen Umständen der Welt gegenüber vertheidigen werde und müsse. Hier liegt in der That der Anfang *der persönlichen Frömmigkeit*, im A. T. entstand sie aus der höchsten Vollendung der prophetischen Religion. Jeremia redet davon freilich nicht, er ahnte es höchstens, indem er seine Zwiegespräche mit Jahve aufschrieb. Aber wahrhaft fortgelebt hat die prophetische Religion allein in einem religiösen Individualismus, der in einem kleinen Kreise der jüdischen Gemeinde seine Stelle fand. Obwohl Jeremias Lage eine ausserordentliche war und nur aus ihr seine persönliche Beziehung zu Jahve sich ergab, dennoch hat er einzelnen Auserwählten den Zugang eröffnet, bei denen seine Lage nur im Kleinen wiederkehrte.

Schliesslich ist auch die Form, in der Jeremia mit Jahve verkehrte, von höchster Bedeutung. Auch er hatte noch Visionen und er legte grosses Gewicht darauf. Gegenüber seinen Gegnern, die sich auf ihre Träume beriefen, wusste er sich als der Mann, der in Jahves geheimem Rath gestanden und seine Beschlüsse gesehen und gehört hatte (23 18 25)[1]. Dennoch tritt diese gewaltsame Form der Offenbarung bei ihm hinter dem *Gebetsverkehr* zurück, in dem er mit Jahve stand. Die göttliche Erleuchtung war auch Antwort auf die Fragen des Gebets, die sich freilich nicht immer sofort einstellte (15 19 ff. vgl. 23 35 37 32 16 26 33 2 3 42 4 7)[2]. Gewiss hatten

---

[1] An ersterer Stelle heisst es (nach LXX): Denn wer hat im Rathe Jahves gestanden und gesehen, wer hat zugehört und vernommen! Vgl. sonst 1 11 ff. 4 24 14 18 24 1 f.

[2] Noch anders heisst es dagegen Jes 50 4: alle Morgen weckt er mir das Ohr, dass ich höre wie ein Jünger. Die älteren Seher suchten wie später Daniel durch Fasten die Offenbarung zu erlangen (Ex 34 28).

die Propheten sich schon früher in dieser Weise um Erlangung der Offenbarung bemüht, Habakuks Buch ist nichts als ein Zwiegespräch zwischen Jahve und dem Propheten. Aber Jeremia betet in einzigartiger Weise in seiner persönlichen Sache[1]. An der Rettung seiner Person und der Beschämung und Vernichtung seiner Feinde, d. h. an dem, menschlich geredet, sehr ungewissen Schicksal des Einzelnen, sollte sichs zeigen, ob der Glaube Wahrheit war. Von jeher hatte der Einzelne sowohl wie auch das Volk zu Jahve um mancherlei Dinge gefleht, die wie der Kindersegen und der Regen in keines Menschen Macht lagen. Aber die Bitten der Einzelnen hatte Jahve überhaupt nicht zu erfüllen brauchen, und wenn er Israels Gebete zeitweilig nicht erhört hatte, so war er doch Israels Gott geblieben, weil er Israel zuletzt immer wieder zu helfen schien. Hier dagegen ist sein Verhältniss zu Israel dahingefallen, er steht nur noch zu diesem einzelnen Menschen, dem Jeremia, in Beziehung und dieser muss in seiner ausserordentlichen Lage seine Rettung und Erhaltung fordern, als den unentbehrlichen Erweis des Glaubens — für sich selbst und nicht weniger um seiner Feinde willen. Sofern aber das Gebet (und wir können wahres Gebet ohne dies Moment gar nicht denken) das Ringen des Glaubens um seine Wahrheit ist, stammt es eben von Jeremia. Das Herz des Einzelnen hat dies Gebet gefunden und für alle Folgezeit gefunden. Denn wie Jeremia so hat nach ihm die jüdische Gemeinde im Gebet der Wirklichkeit ihres Gottes und der Thatsächlichkeit ihres Gnadenstandes gewiss zu werden gelernt, was beides durch ihre äusseren Erlebnisse immer von neuem in Frage gestellt wurde. Ihre Abhängigkeit von Jeremia ist aber auch daraus deutlich, dass die Psalmen sich in so hohem Masse an die Worte Jeremias anschliessen und das Leiden der Gemeinde bildlich an den Leiden des Propheten illustriren.

---

[1] Vgl. besonders 15 $_{10-21}$ 20 $_{7-18}$.

Dritter Theil.

Die Religion des älteren Judenthums.

I. Die Entstehung des Gesetzes.

§ 33. Die Eigenart Judas.

Mit der Zerstörung Samarias im Jahre 722 verschwindet das Volk Israel aus der Religionsgeschichte wie aus der politischen. Die israelitischen Exulanten, die von den Assyrern jenseits des Tigris angesiedelt wurden, sind dort verschollen und im Heidenthum untergegangen. Ebenso hat sich das im Lande gebliebene Volk, soweit es sich nicht an Juda anschloss (vgl. schon Jer 35 41 $_{5}$) oder in den bedeutungslosen Samaritern wieder auftauchte, in anderen Völkern verloren[1]. Nachdem aber auch Jerusalem im Jahre 586 von Nebukadnezar zerstört war, bildete sich unter den judäischen Exulanten in Babylonien die jüdische Gemeinde. Offenbar konnte die israelitische Religion zur Zeit, wo Samaria fiel, ohne Staat und Reich noch nicht bestehen, wohl aber war das beim Untergang des Reiches Juda der Fall[2]. Zur Entstehung des Judenthums genügte es nicht, dass Amos und Hosea den Untergang Israels weissagten. Es kam auch darauf an, dass wenigstens ein Theil des alten Volkes zunächst noch erhalten blieb und der völlige Untergang erst erfolgte, als man in mehr als einer Hinsicht auf ihn vorbereitet war. In der

---

[1] Die Hoffnung auf die Rückkehr der Israeliten aus dem Exil findet sich zuerst bei Jeremia (3 $_{11}$ff.) und Ezechiel (vgl. bes. 37 $_{15}$ff.) und sodann in nachexilischen Zusätzen der übrigen Prophetenbücher (Jes 11 $_{11}$ff. Jer 31 $_{5-21}$ Hos 2 $_{1-3}$ Am 9 $_{8}$ff. Mi 2 $_{12}$f. vgl. Ps 80 $_{2\ 3}$). Uebrigens nahmen die Judäer schon bei der Zerstörung Samarias die Namen Israel und Jakob für sich in Anspruch (s. o. S. 225). Zach 9 $_{10\ 13}$ 10 $_{7}$ scheint sogar Ephraim für Juda zu stehen. In dem wahrscheinlich makkabäischen 68. Psalm bedeuten Zebulon und Naphthali die galiläischen Juden (v. $_{28}$). Ueberhaupt identificirte man in späterer Zeit die Diaspora mit den zehn Stämmen.

[2] Vgl. WELLHAUSEN, Israel. Geschichte[3] S. 144f.

Zwischenzeit war in Juda eine kleine Gemeinde entstanden, die in ihrer Weise dem prophetischen Glauben anhing. Hier begann schon vor der Zerstörung Jerusalems die Umbildung, in der dieser Glaube zur Religion der jüdischen Gemeinde wurde. An Sefanja, Nahum und Habakuk ist das deutlich. Zugleich entstanden aber auch schon vor der Zerstörung Jerusalems in gewissem Masse die äusseren Formen des Judenthums: das Gesetz und vor allem der gesetzliche Gottesdienst und die gesetzliche Sitte. Der längere Bestand des Reiches Juda war also von grösster Bedeutung für die Religion, der neue Lebenskeim, der sich in dem absterbenden Volkskörper bildete, bedurfte zu seiner Erstarkung der einstweiligen Erhaltung Judas. Merkwürdig ist, dass hierbei die Prophetie selbst der beste Halt für das Reich Juda war. Sie, die immer wieder den Untergang der Reiche Israel und Juda weissagte, erscheint in Jesaja zugleich als die Retterin Judas.

Das Ausscheiden Israels aus der Religionsgeschichte erscheint uns als eine tragische Thatsache, wie die Geschichte sie freilich öfter zu verzeichnen hat. Juda, das bis zur Zerstörung Samarias auch für die Religion viel weniger bedeutet hatte, trat an Israels Stelle und in sein geistiges Erbe. Die Juden, die das Mass alles Geschehens, wenigstens das Mass alles Unglücks, in einer offenbaren Gerechtigkeit Jahves erkannt haben wollten, fanden in der Geschichte Israels die zureichende Schuld, die durch den völligen Untergang Israels gestraft wurde. Israel erschien ihnen als schismatisch, weil es sich um das allein wahre Heiligthum, den Tempel von Jerusalem, nicht gekümmert hatte, und als abgöttisch, weil es den Jahve unter dem Stiersymbol verehrte. In Wahrheit stand es in beider Hinsicht in Juda ebenso wie in Israel. Bis auf Hizkia gab es auch in Juda Jahvebilder und bis auf Josia, ja sogar bis zur Zerstörung Jerusalems, verehrten auch die Judäer den Jahve auf den Bamoth. Der Synkretismus der Judäer ging im 7. Jahrhundert sogar weit über den der Israeliten hinaus. Selbst die jüdische Geschichtsbetrachtung hat diese Thatsachen anerkannt, sie erklärt auch den Untergang des Reiches Juda aus dem Höhendienst und Götzendienst der Väter. Aber zugleich sucht sie die Wiederherstellung Judas in Gestalt der jüdischen Gemeinde aus der früheren Vergangenheit Judas zu begründen. In Jerusalem war nach jüdischer Meinung von jeher das allein wahre Heiligthum gewesen, ohne das die Juden den Bestand der Religion nicht denken konnten, und einigermassen sollte auch die wahre Religion, wie sie sie verstanden, in Juda immer bestanden haben. Während die Könige von Israel sämmtlich

gottlos waren, hatten David, Hizkia und Josia dem Willen Jahves ganz und gar entsprochen und auch sonst waren manche Könige von Juda fromm gewesen, wenn sie auch die Höhen duldeten. Freilich hatte es auch hier an gottlosen Königen nicht gefehlt, aber um Davids willen hatte Jahve lange Geduld gehabt[1], bis auch Juda wegen der Sünde Manasses unterging. Um seines Namens willen und um Davids willen hatte er Jerusalem vor Sanherib gerettet[2], und dem David hatte er zum Lohn für seine Frömmigkeit den ewigen Bestand seines Hauses verheissen. Aber damit ist die Thatsache, dass die Religion später allein in der jüdischen Gemeinde fortlebte, einfach antedatirt und in völliger Verkehrung der geschichtlichen Wahrheit für Juda die ganze Vergangenheit der Religion in Anspruch genommen. Man könnte darin eine grosse Undankbarkeit und schlimme Geschichtsfälschung sehen, wenn für die Juden die Möglichkeit geschichtlicher Einsicht bestanden hätte. Denn der Tempel von Jerusalem hat erst durch den Untergang des Reiches Israel seine einzigartige religiöse Bedeutung gewonnen, Elia hat ihn ebenso ignorirt wie das Volk, dem er gegenübertrat, und die Frömmigkeit Davids beruht in der den Juden geläufigen Auffassung auf späterer Idealisirung. Vielmehr war Israel bis zum Auftreten der neuen Propheten der wahre Herd der Jahvereligion gewesen (s. o. S. 57 ff.).

Immerhin war Juda nicht nur der geistige Erbe Israels. Die Wahrheit, dass es keine Vererbung geistiger Güter giebt, die nicht zugleich eine Neuschöpfung und Mehrung derselben wäre, trifft in vollem Masse hier zu. Den Judäern gehört mit Hoseas Ausnahme die Prophetie seit Amos, und einigermassen will auch das vorprophetische Juda als der geschichtliche Boden betrachtet sein, auf dem diese Prophetie erwuchs. Sofern aber mit ihr etwas durchaus Neues in die alttestamentliche Geschichte eintritt, war in Juda ein Boden gegeben, auf dem der prophetische Glaube Wurzel fassen konnte. Israel wurde von dem Anprall der Assyrer früher getroffen als das südlicher gelegene Juda. Ueberdies aber war Israel verlebter und entarteter, als Juda damals schon war. Während Israel den langen und furchtbaren Kampf mit Damaskus zu bestehen hatte, blieb Juda verhältnissmässig unbehelligt. Während in Israel eine Revolution der anderen folgte und kein Königshaus Bestand hatte, hielt Juda am Hause Davids fest. Es bildete sich hier ein

[1] I Reg 11 13 32 15 4 II Reg 8 19.

[2] II Reg 19 34 20 6.

Legitimitätsprincip aus, das für die inneren Verhältnisse Judas segensreich war. Das Leben war in Juda auch einfacher, schon weil das Land viel ärmer war. Wichtig war auch, dass Juda so viel kleiner war als Israel. Nur auf geistigem, d. h. auf religiösem Gebiet wurde es Ephraims Erbe, politisch konnte es niemals den Platz Ephraims ausfüllen, seit dem Erscheinen der Assyrer war es mit der früheren nationalen Herrlichkeit für immer vorbei. Aber die neue Prophetie kam im Grunde auf eine Loslösung der Religion vom politisch-nationalen Leben hinaus und ihr Glaube konnte in Juda um so leichter Eingang finden, als Juda seit Davids und Salomos Tagen politisch wenig bedeutet hatte.

§ 34. Hizkia und Manasse.

In der Weissagung vom Untergange sahen die Propheten ihre nächste und wichtigste Aufgabe, aus dieser Weissagung ergab sich für sie die absolute Verdammung des gegenwärtigen Volkes und im Gegensatz zu ihm stellten sie ein Ideal des wahren Volkes Jahves auf, wie die Zukunft es bringen sollte. Sie dachten zunächst an keine praktische Umgestaltung des Bestehenden, in seiner Vernichtung sollte vielmehr Jahve selbst das bessere Zukünftige schaffen. Die Reinheit des prophetischen Ideals war eben dadurch bedingt, dass wenige Erleuchtete einem Volke gegenüberstanden, das nach ihrer Meinung in seinem gesammten Wesen gottlos und einem unausbleiblichen Gerichte verfallen war. Als aber ihre Drohung sich in der Zerstörung Jerusalems voll erfüllt hatte, blieb die wunderbare Umwandlung aus, die Jahve durch das Gericht an seinem Volke bewirken sollte. Zugleich aber unterwarf sich das Volk nunmehr den Propheten, der grosse Gegensatz, der beide getrennt hatte, fiel dahin. Jetzt mussten die Propheten mit den praktischen Mitteln der Seelsorge und des Gesetzes aus den Trümmern des untergegangenen Volkes ein neues sammeln und bilden, das dem göttlichen Willen entspräche. Das war das Ende der prophetischen Religion, das Judenthum stellt in hohem Masse einen Compromiss zwischen ihr und der volksthümlichen dar, und zwar einen Compromiss, der sich ganz von selbst ergab und keineswegs mit Ueberlegung gemacht war[1].

Aber schon vor der Zerstörung Jerusalems hatten die Gegensätze sich einander genähert. Jesaja hatte bei seiner Unheils-

[1] Letzteres lehrt auch, wie KUENEN hervorgehoben hat, der z. Th. recht unpraktische Charakter der pentateuchischen Gebote.

drohung an der Hoffnung festgehalten, dass Juda nicht völlig untergehen werde, und auf Grund dieser Hoffnung bildete sich eine prophetische Partei. Die Jünger Jahves, die er um sich sammelte, waren ihr erster Anfang. Sie sollten sich nach Jesajas Willen von dem gottlosen Treiben des Volkes fernhalten und sich in dem Glauben zusammenschliessen, dass Jahve die Sache der Wahrheit in allem Umsturz erhalten und zum Siege führen werde (s. S. 229). Aber für diesen kleinen Kreis erwuchs weiterhin auch die Aufgabe, auf die Verhältnisse Judas bessernd einzuwirken. Nicht immer war Juda in Gefahr und dann verstummte auch die Drohung des Gerichts, Jahve schien sein Volk zu begnadigen. Inzwischen war die Sünde des Volkes geblieben. Sie war den Propheten freilich zunächst als die Ursache des drohenden Unheils zum Bewusstsein gekommen, aber einmal auf sie aufmerksam geworden, konnte man sie fortan nicht mehr übersehen. Aber auch der Gedanke an den Untergang war nicht wieder zu bannen, nachdem er einmal gefasst war. Deshalb wurde bei den Anhängern der Propheten das Verlangen nach Reformen rege. Sie suchten die Sünde des Volkes nach Möglichkeit zu bekämpfen, um für die Zukunft dem Unheil vorzubeugen. Damit griff der Kampf zwischen Prophetie und Volk auch auf das praktische Gebiet über und zugleich wurde er zu einem Parteikampf. Schritt für Schritt vorgehend suchte die prophetische Partei der Gottlosigkeit des Volkes Boden abzugewinnen und sie hatte dabei thatsächlich grosse Erfolge, zugleich musste sie freilich auch das innerste Wesen der prophetischen Religion mehr und mehr preisgeben.

Dieser Kampf spielte vor allen Dingen auf cultischem Gebiet. Dem Unrecht in Juda ein Ende zu machen, vermochte nur der wunderbar ausgerüstete König der Zukunft. Aber ebenso handgreiflich war die Gottlosigkeit des Volkes in seinem Gottesdienst; auch hier trat sie aufs abstossendste in die Erscheinung, hier hatte sie eine starke Wurzel und die Art, in der sie hier anzugreifen war, lehrte der Vorgang früherer Zeit. An eine völlige Aufhebung des Opferdienstes war freilich nicht zu denken. Man kann auch fragen, ob die Propheten selbst das verlangt hätten (s. S. 197). Jedenfalls konnte das Volk den Opferdienst nicht entbehren, man konnte deshalb nur darauf bedacht sein, ihn umzugestalten, ihn von den schlimmsten Auswüchsen zu reinigen und ihm wo möglich einen anderen Sinn zu geben, damit er der Gottesfurcht, wie die Propheten sie verstanden, möglichst wenig hinderlich wäre. Wirklich traf man hier, freilich nicht die Gottlosigkeit selbst, wohl aber

die entartete Volksreligion in ihrem Lebensnerv, sie setzte sich dem entsprechend zur Wehr und der Sieg schwankte hinüber und herüber, bis er endlich beim Untergange Jerusalems der prophetischen Partei zufiel.

Bis dahin hatte eine prophetische Partei einigermassen immerfort bestanden. Schon in den immerhin zahlreichen mehr oder weniger prophetisch gesinnten Schriftstellern jener Zeit tritt uns das vor Augen. Ausdrücklich redet Sefanja von ihr (2 3), und vor allem waren die Cultusreformen Hizkias und Josias ihr Werk. Man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, dass Propheten wie der von Mi 6 1—7 6 und Jeremia das ganze Volk von Juda ausnahmslos für gottlos erklären. Denn diese Urtheile beruhen auf der Weissagung des Untergangs, übrigens sind Naturen wie die Jeremias kaum im Stande, ausser ihnen selbst Frömmigkeit anzuerkennen. In Wahrheit erneuert Jeremia in aller Schärfe den Gegensatz zwischen Prophetie und Volk, der schon vor ihm in mannigfacher Weise überbrückt war. Die prophetische Partei hatte auch unter den Häuptern des Volkes ihre Anhänger und vielleicht zumeist unter ihnen. Die Macht der Persönlichkeit Jesajas machte sich auch bei den Grossen geltend, unter denen auch Jeremia den einen und anderen Patron hatte. Wir wissen von einer vornehmen Familie jener Zeit, die in drei Generationen der prophetischen Sache anhing (Safan-Ahikam-Gedalja). Auch unter der Tempelpriesterschaft muss sie ihre Anhänger gehabt haben. Es scheint, dass Uria, der zu Ahaz Zeit an der Spitze der jerusalemischen Tempelpriester stand, mit Jesaja befreundet war (Jes 8 2). Hundert Jahre später war der Priester Hilkia an der Reformation Josias in hohem Masse betheiligt (II Reg 22). Die Thora der Priester hatte schon vor Amos den Willen Jahves vor allem in der Moral gesehen und damit der Prophetie vorgearbeitet (vgl. S. 76 ff.), jetzt trat sie auch auf dem Gebiet des Cultus in den Dienst der prophetischen Bewegung und damit gewann diese eine für ihren Kampf unentbehrliche Waffe.

Was das Königsbuch (II Reg 18 3 ff.) von der Cultusreformation Hizkias erzählt, ist z. Th. ungeschichtlich. Hizkia war der einzige König Judas, der sich und zwar mit Erfolg, so meinten wenigstens die Späteren, gegen Assur empört hatte. Darum musste er nach ihrem Urtheil aber auch besonders fromm gewesen sein, d. h. er musste die Forderungen des späteren Gesetzes vollkommen erfüllt haben. Thatsächlich kann Hizkias Reform nicht über die Abstellung der Dinge hinausgegangen sein, die Jesaja bekämpfte. Der Prophet eifert aber in seinen zahlreichen Reden nur gegen die Gottes-

bilder[1], einmal verspottet er auch die Verehrung der grünen Bäume (1 29 f.). Geschichtlich kann deshalb nur sein, dass Hizkia die eherne Schlange, d. h. aber die Jahvebilder überhaupt, abthat und dass er daneben auch gegen den eigentlichen Naturdienst einschritt. Dagegen wendet Jesaja sich nirgendwo gegen die Höhen als solche, und die Angabe des Königsbuchs, dass Hizkia sie aufgehoben habe, ist daher zu beanstanden. Aus II Reg 23 13 könnte man sogar schliessen, dass er die Götzentempel Salomos unangetastet liess. Die Zerstörung der Jahvebilder durch Hizkia muss aber deshalb als geschichtlich gelten, weil nachher kein Prophet mehr die Gottesbilder bekämpft. Jeremia wendet sich schon in seiner ältesten Rede nur gegen Holz und Stein, d. h. gegen Ascheren und Masseben (2 27 vgl. Ez 20 32), nicht gegen Gold und Silber, d. h. Gottesbilder[2].

Uebrigens muss die Zerstörung der Jahvebilder durch Hizkia nach dem Jahre 701 angesetzt werden. Denn in den Reden, die Jesaja kurz vor der Verwüstung Judas durch Sanherib gehalten hat, hofft er die Vernichtung der Gottesbilder erst von der Zukunft (Jes 30 22 31 7). Die Gottesbilder waren in Israel freilich schon früh aufgekommen, aber vielleicht hatte man damals noch ein Bewusstsein davon, dass man sie nicht von jeher gehabt hatte. Immerhin war ihre Vernichtung ein grosser Erfolg, wie er nur unter ausserordentlichen Bedingungen erreicht werden konnte. Sie lagen hier vor in der schrecklichen Verwüstung des Landes durch Sanherib und der schliesslichen Rettung der Hauptstadt, die beide von Jesaja geweissagt waren. Unter dem Eindruck dieser Erlebnisse fügte man sich einer solchen Forderung[3].

---

[1] 2 8 18 20 21 30 22 31 7. Vgl. oben S. 221 und über Hosea S. 210.

[2] Allerdings bekämpft das Deuteronomium noch sehr energisch die Gottesbilder (4 15—18 5 8), und nach II Reg 23 24 hat noch Josia תְּרָפִים beseitigt. Aber Ez 8 10 sind die Gottesbilder an die Wand gemalt. Die שִׁקּוּצִים, von denen Jeremia und Ezechiel reden, brauchen keine Gottesbilder zu sein. Gräuel (auch תּוֹעֵבוֹת) sind alle Gegenstände des Götzendienstes, sofern in ihnen die dem wahren Gott conträre Heiligkeit anderer Götter steckt. Auch גִּלּוּלִים scheint eine ganz allgemeine Bedeutung zu haben (Ez 8 10 14 3 ff.). — Dass dagegen Jes 17 8 die Worte הַמִּזְבְּחוֹת und וְהָאֲשֵׁרִים וְהַחַמָּנִים zu streichen sind, hat Stade (ZATW 1883, 10 ff.) gezeigt.

[3] Natürlich kommt hierfür auch der Untergang Samarias in Betracht, der auch nach Ex 32 34 die Strafe für das goldene Kalb war. Die Erzählung von Ex 32 wird überhaupt erst aus dieser Zeit stammen. Nicht anders ist über Jos 24 zu urtheilen, wo ebenfalls der Untergang Israels als Strafe für den Götzendienst angedroht wird (v. 19 f.). Es fragt sich, ob Gen 35 2 ff. älter sind. Allerdings handelt es sich hier um Gegenstände des Privatcultus und beachtens-

Inzwischen trat unter Hizkias Nachfolger Manasse ein Rückschlag ein (II Reg 21 2 ff.). Das Kinderopfer kam damals in häufige Uebung, der König selbst opferte einen seiner Söhne[1]. Es gab damals Kedeschen im jerusalemischen Tempel (II Reg 23 7) und nach Dt 23 19 kamen auch männliche Hierodulen vor[2]. Ueberdies aber führte Manasse ausländische Culte oder Cultformen ein. Er verehrte auch Sonne, Mond und Sterne und räucherte ihnen auf dem Dache und in den Vorhöfen des Tempels. Allerlei fremde cultische Symbole wurden hier aufgestellt (Jer 7 30), es gab im Tempel auch der Sonne heilige Pferde[3]. Obendrein wurde dem Jahve eine Throngenossin beigesellt, die Königin des Himmels genannt[4].

---

werth ist auch, dass Jakob die Gottesbilder und Ohrringe nicht wie Unflath fortwirft wie Jesaja verlangt, und sie auch nicht in der Weise zerstört, wie später Josia mit den Symbolen des Götzendienstes verfuhr. Er vergräbt sie vielmehr an heiliger Stätte. Das ist eine Concession. Den heiligen Baum hält Jakob dabei auch in Ehren. Vgl. übrigens den Ghabghab der alten Araber (Wellhausen, Skizzen III[2] 103). — Dagegen ist die Umdeutung der ehernen Schlange Moses schwerlich älter als ihre Zerstörung durch Hizkia (Num 21 II Reg 18 4).

[1] Dasselbe wird von Ahaz erzählt (II Reg 16 3), aber da liegt vielleicht eine Verwechslung mit Manasse vor. Jesaja redet nirgendwo von Kinderopfern. Er schweigt freilich auch über den Gestirndienst des Ahaz (II Reg 23 12), aber der konnte eher auf Jahve bezogen werden. — תפת, das die Massora wie מֹלֶךְ mit den Vocalen von בֹּשֶׁת ausspricht, ist wahrscheinlich ein aramäisches Wort für Feuerstelle (hebr. אַשְׁפֹּת); vgl. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 377; Wellhausen, Israel. Geschichte[3] S. 129.

[2] Unzucht war nach Jer 5 7 f. an der Tagesordnung; auf cultische Unzucht weist vielleicht auch hin, wenn Dt 22 5 den Männern Weiberkleider und den Weibern Männerkleider verboten werden. — Früher scheint (trotz Gen 38 13 ff.) cultische Unzucht in Juda seltener gewesen zu sein, Jesaja schweigt darüber. — Auch Thierschande kam vor (Lev 18 23 20 15 16 Dt 27 21; vgl. schon Ex 22 18).

[3] Vgl. überhaupt die II Reg 21 23 gegebene Aufzählung des damaligen Götzendienstes sowie Sef 1 4–6. — Ezechiel wirft den Jerusalemern vor, dass sie unter Sedekia im Tempel die Sonne verehrt (8 16 f.), den Thammuz beweint (8 14) und allen Götzen des Hauses Israel geräuchert hätten (8 7 ff.). War das wirklich der Fall, dann handelte es sich bei alledem doch wohl nur um Wiederaufnahme des Götzendienstes Manasses. Dunkel ist, was Ezechiel mit סֵמֶל הַקִּנְאָה meint (8 3 5).

[4] Jer 7 18 44 17 18. Dass es sich wirklich um eine Himmelskönigin handelte und nicht, wie die Punktation מְלֶכֶת allerdings annimmt, um das Himmelsheer, hat Kuenen (Versl. en Mededeel. Letterkunde III 5, 157 ff.) gegen Stade (ZATW 1886, 123 ff., 289 ff., 334 ff.) erwiesen. Vielleicht war es der Venusstern; vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 41, Israel. Geschichte[3] S. 129; Nöldeke, ZDMG 1887, 710.

Manasse galt den Späteren als der gottloseste unter allen Königen Israels und Judas, wegen der Sünde Manasses musste auch Juda untergehen und konnte selbst die Frömmigkeit Josias den Zorn Jahves nicht mehr beschwichtigen (II Reg 21 10ff. 23 26f. Jer 15 4). Allerdings stand dieser Götzendienst in völligem Gegensatz zur prophetischen Religion. Wenn aber die Propheten ihn durchweg als schändliche Untreue und zügellose Sinnenlust hinstellen, so ist das nur unter gewissen Einschränkungen zutreffend.

Hin und wieder ging später zur Zeit Sedekias und vielleicht schon in Manasses Tagen die verzweiflungsvolle Rede: „Jahve hat das Land verlassen“[1]. Aber im Allgemeinen dachte das Volk nicht daran, von Jahve abzufallen und seinen Gott mit einem anderen zu vertauschen (Jer 2 11). Von den Kinderopfern muss auch Jeremia zugeben, dass sie dem Jahve gelten, wenn er auch den Melech als den Gott bezeichnet, dem sie gebracht würden (Jer 7 31 19 3ff.). Allerdings kann das Volk den Jahve dabei als Melech (Sef 1 5) angerufen haben, es setzte dann aber den Melech in engste Bsziehung zu ihm (vgl. S. 49). Nicht wesentlich anders ist aber auch die Verehrung von Sonne, Mond und Sternen, die des Thammuz und am Ende auch die der Himmelskönigin zu verstehen. Sofern diese Gottheiten nicht mit Jahve identificirt wurden, wurden sie ihm wenigstens untergeordnet, wie früher die Therafim. Durch den allgemeinen Umsturz, den die Assyrer in Vorderasien anrichteten, in dem Israel untergegangen war und der Juda mit dem gleichen Schicksal bedrohte, war das Selbstbewusstsein des Volkes aufs tiefste erschüttert, es verlor seinen inneren Halt, fremde Sitten drangen deshalb ein. Aber man gab darum den nationalen Gott nicht auf, man verehrte ihn vielmehr in neuen Formen. Einerseits lebte altisraelitischer und kanaanitischer Cultus neu auf, dem letzteren gehörte das Kinderopfer recht eigentlich an. Von der Deportation bedroht klammerte das Volk sich, wie es scheint, auch an die alten Geschlechts- und Stammesgötter[2], aber auch an den Boden Kanaans,

---

[1] Ez 8 12 9 9, vgl. Jer 14 8 und sonst Num 14 9.

[2] Um diese handelt es sich nach W. R. Smith's Vermuthung Ez 8 10; vgl. Journal of Philology 1880, 75ff., Prophets S. 202, Rel. Sem.² S. 357. Damit hängen vielleicht die Culte zusammen, von denen im 1. Jahrhundert nach dem Exil die Rede ist und bei denen Hunde, Mäuse und Schweine geopfert wurden (Jes 65 4 66 3 17). Es handelte sich dabei um Sonderculte von particularer Heiligkeit (65 5). Weshalb der Dienst Ez 8 7ff. heimlich betrieben wird, ist nicht klar. Uebrigens wird da Altisraelitisches und Altkanaanitisches zusammengeflossen sein. Ezechiel redet von Bildern von allerlei gräuelhaftem Vieh (בְּהֵמָה) und Gewürm (רֶמֶשׂ).

als der Landesgott sollte Jahve es retten. Wie die Völker Kanaans ihre Götter verehrt hatten, wollte man es jetzt erst recht dem Jahve anthun (Dt 12 30). Andererseits versuchte man es aber auch mit den Cultusformen der Assyrer (Ez 23 5), die, wie ihr Glück zu beweisen schien, ihre Götter zu verehren wussten. Vielleicht liess Jahve sich versöhnen, wenn man ihm die Prädicate beilegte und ihm in der Weise huldigte, wie man es den Assyrern absehen konnte[1]. Also versuchte man es mit aller Selbstpeinigung, aber auch all dem lächerlichen Quark, der nah und fern zu haben war. Im Gestirndienst, der für den Hebräer freilich sehr verlockend war (Dt 4 19f. Job 31 26f.), strebte dieser Götzendienst aber auch über die Erdgötter hinaus, und überhaupt stellte der damalige Syncretismus[2] eine niedere Nebenform des prophetischen Monotheismus dar.

Dieselbe Sinnlichkeit, die sich in geschlechtlicher Unzucht äusserte, war es am Ende auch, die die Barbarei des Blutgenusses erneuerte (Dt 12 23ff. Lev 17 10ff.) und die in dem Grausen des Kinderopfers die Versöhnung mit Jahve erleben wollte, aber aus blossem Muthwillen opferte man die erstgeborenen Söhne nicht und doch geschah das so allgemein, dass es dem Ezechiel als eine von Jahve dem Volke aufgelegte Ordnung erscheinen konnte (Ez 20 26). Man fühlte den Ernst der Zeiten, man empfand den Zorn der Gottheit, man hatte ein lebhaftes Bewusstsein der Schuld. „Womit soll ich vor Jahve kommen, mich bücken vor dem Gott in der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit einjährigen Rindern? Wird Jahve Gefallen haben an Tausenden von Widdern, an Zehntausenden von Bächen Oels? Soll ich meinen Erstgebornen geben für meine Uebertretung, meine Leibesfrucht für die Sünde meiner Seele“ (Mi 6 6 7)? Aber allerdings dem wahren Ernst der Religion wollte man sich eben damit doch entziehen. Soviel man auch dem

---

[1] Der Altar in Damaskus, den Ahaz im jerusalemischen Tempel nachahmte (II Reg 16 10ff.), muss auch ein assyrischer gewesen sein. Einen syrischen nachzuahmen boten die damaligen Verhältnisse am wenigsten Anlass. — Gewiss wurde der Cultus damals auch verfeinert. Der Weihrauch wird bei Jeremia zuerst ausdrücklich erwähnt (6 20). — In gewissem Masse war es wohl überhaupt unmöglich, sich den Einflüssen der assyrisch-babylonischen Religion zu entziehen. Von da stammt doch die Vorstellung, dass Jahve auf dem Götterberge im Norden wohne (Ez 1 4 28 14 Jes 14 13 Ps 48 3). Allerdings redete man schon früher vom Garten in Eden, der im fernen Osten lag, als der Wohnung Jahves. Andererseits behauptete der Sinai noch später seine Rechte (Hab 3 3 Zach 9 14 Ps 68 8f.).

[2] Ueber Amalgamation von Göttern, aber auch von Göttern und Göttinnen vgl. Bäthgen, Beiträge S. 254ff.

Jahve hingab, so sehr man sich ihn zu versöhnen peinigte, mit der Gerechtigkeit nahm man es um so leichter. Götzendienst und Ungerechtigkeit gingen Hand in Hand. Manasse vergoss viel unschuldiges Blut, so dass Jerusalem davon voll war von einer Ecke bis zur andern (II Reg 21 16). Das Schwert frass die Propheten wie ein reissender Löwe, heisst es Jer 2 30 (vgl. v. 34). Ueberhaupt machte in dieser Zeit die sittliche Entartung des Volkes neue Fortschritte. Die grausige Schilderung, die der Verfasser von Mi 6 7 von den inneren Zuständen des damaligen Juda entwirft, ist dem Leben entnommen und wenn auch ein einseitiges, so doch kein falsches Bild jener Zeit.

Den Propheten und prophetisch Gesinnten erschien aber der Gottesdienst Manasses recht eigentlich als Vielgötterei. Dieser Gottesdienst wollte das Wesen und Walten der Gottheit in seiner gesammten Mannigfaltigkeit darstellen und auf alle mögliche Weise ihr Dienst erweisen, die prophetisch Gesinnten wussten nur von Einem Walten Jahves, dem Gericht, und nur von Einer göttlichen Forderung, der Gerechtigkeit. „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut sei und was Jahve von dir fordert, nämlich nichts als Recht thun, Güte lieben und demuthsvoll wandeln mit Jahve." Deshalb sahen sie in allem fremden Cultusbrauch Abfall, nicht eigentlich deshalb, weil er fremd war. Ihrer Meinung nach waren es viele Jahve, die das Volk verehrte (Dt 6 4)[1], aber die vielen Jahve waren am Ende auch viele von ihm verschiedene Götter, soviel Götter als Städte und Heiligthümer (Jer 2 28). Viele Götter bedeuteten auch die vielen Baalnamen (Sef 1 4 LXX Hos 2 19). Man musste aber um so mehr bedacht sein, den Monotheismus auf dem Gebiete des Cultus zur Geltung zu bringen.

§ 35. Die Reformation Josias.

Unter Josia[2] schlug die Stimmung zu Gunsten der prophetischen Partei um. Augenscheinlich trugen die Zeitereignisse dazu bei.

---

[1] Bis auf einen gewissen Grad war das in der That von jeher der Fall gewesen (s. o. S. 128 ff.).

[2] Die Erzählung des Königsbuchs (II 22 23) über die Reformation Josias ist in vorliegender Gestalt nicht streng geschichtlich und das Deuteronomium ist in vorliegender Gestalt auch nicht das Gesetzbuch Josias. Inzwischen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Josia die Höhen aufgehoben hat und dass er das auf Grund eines Bundes mit den Volkshäuptern that, die sich mit ihm zum Gehorsam gegen ein Gesetzbuch verpflichteten. Diese Thatsachen sind durch die Reden Jeremias bezeugt (Jer 3 1 ff. 11 1 ff. 8 8 f.). Es kann aber auch

Der Scythensturm brauste damals über Vorderasien hin, auch Juda wurde von ihm bedroht, Jeremia und Sefanja erneuerten die Unheilsverkündigung, ersterer i. J. 626. Aber auch in der Stimmung der Masse rief ein Gegensatz den andern auf. Jetzt führte die prophetische Partei gegen den Götzendienst einen Schlag, der ihn weit härter traf, als die Massregeln Hizkias. Josia unterdrückte i. J. 621 nicht nur die fremden Culte, sondern er zerstörte auch die Höhen Jahves[1] und beschränkte den Cultus auf den Tempel in Jerusalem.

Auch die Reformation Josias hatte ihr treibendes Motiv im Glauben an den Einen Willen Jahves, der auf die Gerechtigkeit ging, den wollte sie zur Anerkennung bringen, indem sie die Höhen abthat. Allerdings wirkte hierbei wohl ein rein practischer Gesichtspunkt mit. Man konnte den Götzendienst nur dann radical beseitigen, wenn man alle Heiligthümer ausserhalb des jerusalemischen Tempels zerstörte. Nur diesen Tempel hatten die Propheten beständig unter Augen, nur hier war der König, auf dessen guten Willen man zunächst angewiesen war, unbeschränkter Herr. Aber es handelte sich bei dieser Reformation doch auch positiv um die cultische Organisation des dem Einen Gotte dienenden Volkes.

Im Tempel von Jerusalem sah es freilich zu Josias Zeit nicht besser aus als auf den Höhen. Vermuthlich hatte der Jahvedienst in den kleinen Heiligthümern auf dem Lande einen besonders alterthümlichen Charakter, sie waren vom religiösen Fortschritt wohl wenig berührt. Sie entstammten ursprünglich der Naturreligion und diese machte sich in ihnen zur Zeit Manasses gewiss wieder mehr geltend. Dagegen war der Tempel in Jerusalem dem damaligen Syncretismus preisgegeben, die fremden Culte hatten hier sogar ihren Herd. Uebrigens wurde damals auch hier der kanaanitische Naturdienst geübt. Dennoch hatte der Tempel von Jerusalem von Haus aus geschichtlichen Sinn, er war der letzte Standort der Lade

---

nicht bezweifelt werden, dass das Bundesbuch Josias irgendwie im Deuteronomium enthalten ist, in dem allein die Aufhebung der Höhen gefordert wird. Uebrigens würde die Gesetzgebung Ezechiels ohne das Deuteronomium und die Centralisation des Cultus durch Josia unverständlich sein. Vgl. sonst Wellhausen, JbfDTh XXII 460, Composition S. 352f. Kuenen, Onderzoek² I 106ff., 417f. Stade, Geschichte Israels I 649ff. L. Horst, Revue de l'histoire des Religions XVI 28ff., XVII 1ff.

[1] Der König zerstörte übrigens auch das Heiligthum in Bethel, wo die Assyrer nach dem Untergang Samarias ein israelitisches Priestergeschlecht wieder eingesetzt hatten, um den Cultus des Landesgottes gebührend zu erneuern (II Reg 17 $_{24-28}$ 23 $_{15-20}$).

Jahves gewesen und übrigens bedeutete er die Erinnerung an die Herrlichkeit Davids und Salomos. Als ein echt-israelitisches Heiligthum konnte er auch für die Anhänger der Propheten positive Bedeutung gewinnen.

Dazu kam das hohe Ansehen, in dem er beim Volke von Juda stand. Schon zu Jesajas Zeit war er das hauptsächlichste Ziel der Wallfahrt (Jes 30 29). Aber einzigartige Heiligkeit gewann er in den Augen des Volkes durch die Ereignisse des 8. Jahrhunderts. Während Israel unterging, wurde Juda gerettet, gerettet wurde aber namentlich die Hauptstadt Jerusalem. Die älteren Heiligthümer Jahves hatten den Tempel von Jerusalem, das jüngste von allen, früher in den Schatten gestellt, jetzt waren sie alle von den Assyrern zerstört, die Tempel Israels durch Salmanassar und Sargon, die judäischen durch Sanherib. Allein den Berg Zion hatte Jahve beschützt, ihn schien er vor allen anderen heiligen Stätten zu lieben. Wie ein Besiegter hatte Sanherib abziehen müssen, als er seine Hand gegen den Berg Zion ausstreckte. Zur Zeit Michas war es für die Judäer ein Axiom, dass dieser Tempel überhaupt nicht fallen könne (Mi 3 11). Sein geschichtlicher Charakter und sein hohes Ansehen beim Volke kamen also dem Unternehmen Josias sehr zu statten, aber die Hauptsache war, dass die Religion Ein Heiligthum forderte, sie hätte es sich auch unter ungünstigeren Bedingungen schaffen müssen. Als ein weiteres Motiv kommt hier übrigens noch die Einschränkung des Opferdienstes in Betracht, die die Centralisation mit sich brachte und die in gewissem Masse wohl auch beabsichtigt war. Das entsprach aber jedenfalls dem Sinne der Propheten.

Die Einheit des Heiligthums ist die wichtigste Forderung des Deuteronomiums, die auch an der Spitze des Gesetzes steht (c. 12). Sie gilt seit der Reformation Josias den Anhängern der Propheten als ein selbstverständliches Gebot der Religion, aber umgekehrt wurde der Tempel von Jerusalem nun auch als das Wahrzeichen des Monotheismus von ihnen hochgehalten. Auch Jeremia, der selbst zeitweilig für die Reformation Josias eingetreten war, nennt ihn Jahves Haus (11 15 23 11), die Stätte, an der Jahves Name[1] wohnt.

---

[1] Jer 7 10ff. 30. — Der Name eines Dinges bedeutet im Hebräischen allerdings oft genug sein Wesen: was da ist, dess Name ist längst genannt und es ist (voraus-)gewusst, was ein Mensch ist (Koh 6 10 vgl. Gen 2 18ff.). Oefter ist im A. T. auch vom „Namen Jahves“ als dem Inbegriff seines Wesens, besonders seiner Macht und Herrlichkeit die Rede: „Jahve ist sein Name“ oder „Jahve Zebaoth ist sein Name“ (Ex 15 3 Jes 47 4). Jahve thut seinen Namen

Gemäss dem Deuteronomium werden nicht nur alle Gottesbilder (4 15—18 5 8f.), die es etwa noch gab, sondern auch die Ascheren und Masseben vernichtet, die bis dahin neben den Altären Jahves gestanden hatten (7 5 12 3 16 21f. vgl. Lev 26 1)[1]. Auch der Tempel von Jerusalem hatte seine Aschera (II Reg 23 6), sie ist vermuthlich identisch mit der Aschera Manasses (II Reg 21 3 7), aber schwerlich hatte Manasse zuerst eine Aschera in den Tempel gebracht. Jesaja hatte Masseben und Ascheren noch nicht angefochten, ohne Zweifel deshalb, weil diese Dinge in blosse Denkmale umgedeutet werden konnten und gewiss auch schon vor Jesaja umgedeutet waren (vgl. S. 132). Aber der Masse galten sie nach wie vor als Wohnungen der Gottheit, deshalb waren sie am

---

kund, wenn er in der Befreiung und Verherrlichung seines Volkes seine Grösse beweist (Jes 52 6 64 1). Oft ist der Name Jahves aber auch gleichbedeutend mit seiner Ehre, die durch die Sünde Israels entweiht wird (Lev 18 21), die gefürchtet und heilig gehalten (Ps 86 11 102 16 Mal 3 16) und gepriesen sein will (Ps 102 22). Uebrigens ist der Name Jahves sehr oft so viel als seine Verehrung und sein Cultus, der in der feierlichen Anrufung seines Namens gipfelt. In diesem Sinne heisst es, dass die falschen Propheten Juda seinen Namen vergessen machen (Jer 23 27). Den Namen Jahves lieben heisst seinen Dienst lieben (Jes 56 6). Weiter ist der Name Jahves aber auch so viel als als der angerufene Gott. „Es helfe dir der Name des Gottes Jakobs“ (Ps 20 2). „Jene rühmen sich mit Wagen und diese mit Rossen, wir aber mit dem Namen Jahves, unseres Gottes“ (Ps 20 8). „Durch dich stossen wir unsere Dränger nieder, durch deinen Namen zertreten wir unsere Feinde“ (Ps 44 6). „Du kommst gegen mich mit Schwert und Lanze und Spiess, ich aber komme gegen dich mit dem Namen Jahves“ (I Sam 17 45). Von da aus scheint sogar der erhörende Gott Name Jahves zu heissen: „Dein Name ist gütig“ (Ps 52 11 54 8 135 3). Hierher gehört nun ohne Frage die Stelle Ex 20 24: „an allen Orten, wo ich eine Verehrung meines Namens stiften werde“ (אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי שָׁם). Ebenso nennt Jesaja (18 7) Jerusalem den Ort des Namens Jahves und ebenso sind die deuteronomischen Wendungen zu verstehen, wonach Jahve seinen Namen nach Jerusalem gesetzt hat (שׂוּם I Reg 9 3), ihn dort wohnen lässt (שִׁכֵּן Jer 7 12) oder sein Name dort ist (I Reg 8 16 29). Ueberall ist da der Name Jahves der für den Cultus gegenwärtige Gott. Vgl. bes. I Reg 8 29. — Wenn es aber vom Mal'ak Jahve heisst, dass Jahves Name in ihm (בְּקִרְבּוֹ) sei (Ex 23 21), so ist die Meinung, dass der Mal'ak in Jahves Autorität befiehlt und handelt. Aehnlich heisst es: die Völker wandeln im Namen ihrer Götter (Mi 4 5), d. h. auf die Autorität ihrer Götter hin. — Jes 30 27 ist der Name Jahves, wenn der Text in Ordnung ist, die göttliche Herrlichkeit selbst.

[1] Mi 5 12 13 ist von zweifelhafter Authentie. — Die Unabbildbarkeit Jahves ist ein grosses Anliegen der deuteronomistischen Schriftsteller. Es kommt ihnen natürlich nicht darauf an, dass Jahve überhaupt gestaltlos sei. Es heisst Dt 4 15, dass er sich Israel am Sinai in keiner Gestalt gezeigt habe und also auch in keiner Gestalt verehrt werden dürfe.

Ende nicht besser als die Gottesbilder und so mussten auch sie fallen. Als das einzige cultische Geräth blieb somit der Altar übrig. Die Lade Jahves, die damals kaum noch existirte, sollte jetzt ein Gesetzesbehälter gewesen sein (Dt 10 1ff. vgl. o. S. 44)[1].

Der sittliche Ernst der Religion verbannt jetzt aber auch alle Wahrsagung und Zauberei als Götzendienst, Jahve kündigt sein Thun nur durch das Wort der Propheten an, die zugleich in Nachfolge Moses seinen Willen verkünden (18 10ff.). Es sind andere Mächte, die in der Wahrsagung und Zauberei wirken, Israel darf mit ihnen nichts zu thun haben[2].

Die Reformen Josias stellten an das Volk harte Zumuthungen, das beweist schon der Rückfall, der nach seinem Tode eintrat. Als ein Sacrileg empfand man sogar die Abstellung des Dienstes der Himmelskönigin (Jer 44 18), aber vor allem muss die Aufhebung der Höhen, die in der Genesis mit der Glorie der Erzväterzeit umwoben sind, dem Volke als ein wahrer Frevel erschienen sein (vgl. II Reg 18 22). Auch die profane Schlachtung, die das Deuteronomium (12 20ff.) den von Jerusalem fern Wohnenden freistellt und die allerdings mit der Aufhebung der Höhen nothwendig gegeben war, wollte dem Volke schwer eingehen. Noch nach dem Exil wurde die Schlachtung ausserhalb Jerusalems vielfach in der Form des Opfers vollzogen (Lev 17 7). Aber eben das gab der Reformation Josias ihre Bedeutung, dass sie so tief in Gottesdienst und Leben eingriff. Sie wollte das auch. Im Gegensatz gegen den Götzendienst Manasses sucht das Deuteronomium dem Gottesdienst freilich den Charakter der Fröhlichkeit zu wahren. Nachdrücklich hebt es hervor, dass er die Freude vor Jahve bedeute (12 7 12 14 26 16 11 15) und übrigens der Wohlthätigkeit an Wittwen und Waisen,

---

[1] Unter den Beutestücken, die die Chaldäer von Jerusalem wegführten, wird sie nicht genannt. Das könnte aber auf späterer Correctur des Textes beruhen. Zur Zeit von Jer 3 16 war die Lade allerdings nicht mehr vorhanden, aber die Stelle ist exilisch oder nachexilisch (s. o. S. 247f.). Ueberhaupt aber wird die Lade nach ihrer Ueberführung in den Tempel Salomos nicht wieder erwähnt. Vielleicht war sie vor Alter zerfallen und man wagte nicht, sie wiederherzustellen. — Dagegen redet der Priestercodex wieder von einer freilich unsichtbaren Gegenwart Jahves auf der Lade. Er sollte unter den Flügeln der Cherube gethront haben, die der Priestercodex auf dem Deckel der Lade angebracht sein lässt (Ex 25 22 Num 7 89), an Stelle der beiden Cherube, die im Tempel neben der Lade standen (I Reg 6 23ff.). Aber man wagte die Lade doch nicht wiederherzustellen; vgl. die Interpolation Jer 3 14—18.

[2] Vgl. Ez 13 Lev 19 26 31 20 6 27 I Sam 15 23 28 9 Mi 5 11 und früher Ex 22 17 Hos 4 12 Jes 2 6 3 2 3. Vgl. auch S. 194 und über die Todtenbeschwörung S. 153f.

Leviten und Fremdlingen zu dienen habe. Damit kommt das Deuteronomium auf den ursprünglichen Charakter des israelitischen Cultus zurück. Ferner will es dem Cultus im Gegensatz gegen den Naturdienst und die fremde Cultussitte in höherem Masse wie bisher geschichtlichen Sinn geben. Der dankbaren Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten soll nicht nur die Passahfeier (16 3)[1], sondern auch die Sabbathfeier (5 15) geweiht sein und bei Darbringung der Erstlinge und des Zehnten soll jeder Israelit es dem Jahve bezeugen, dass er in Erfüllung der den Erzvätern gegebenen Verheissung sein Volk in das Land Kanaan gebracht hat (26 3ff. 13ff.). Dennoch bekommt der Cultus jetzt einen ganz anderen Sinn. Er wird gefordert, nicht um seiner selbst willen, sondern um der Bedeutung willen, die er im Gegensatz gegen den Götzendienst gewinnen soll. In seiner Uebung soll das Volk seinen Gott auch fürchten lernen (14 23). Man durfte ihn weder verehren, wie man es den Heiden absah, noch auch, wie es dem väterlichen Gebrauch gemäss war. Man sollte ihm dienen, wie er es jetzt durch Propheten und Gesetz forderte. Er war eben ein ganz anderer als die Götter der Heiden, kein Bild und kein Symbol duldete er und nur an einem Orte konnte und durfte man ihm opfern.

§ 36. Die beiden Dekaloge und das Bundesbuch.

Die Priesterschaft des jerusalemischen Tempels stand bei der Reformation Josias in engem Bunde mit der prophetischen Partei (II Reg 22), diesem Bunde entstammte aber auch das Programm der Reformation, das Deuteronomium. In der Thora der Priester fanden die prophetischen Reformbestrebungen ihre unentbehrliche Formulirung. Für das Verständniss des Deuteronomiums muss man aber die ältere Thoraliteratur vergleichen.

In Betracht kommt zunächst der ältere Dekalog von Ex 34 14—26[2]. Dies Zehngebot fasst die cultische Leistung zusammen,

---

[1] Vgl. Ex 12 26 13 8 14 15 und oben S. 160. Ferner die geschichtliche Deutung der Laubhütten Lev 23 43.

[2] Ex 34 14—26 liegt eine zweite und zwar ältere Version über den Inhalt der beiden Steintafeln vor (vgl. oben S. 42, Wellhausen, JbfDTh XXI 553ff.). Die Einwände Kuenen's (ThT 1881, 187ff.) sind von Wellhausen (Composit. des Hexat. S. 327ff.) widerlegt. Allerdings ist Ex 34 von deuteronomistischer Hand stark überarbeitet und statt 10 Worte ergeben sich im vorliegenden Text vielmehr 12.

1. Du sollst keinen fremden Gott anbeten.
2. Gegossene Götter sollst du dir nicht machen.
3. Das Massothfest sollst du halten.

die Jahve von Israel fordert. Sie besteht in der Feier der drei Feste, Massoth, Schabuoth und Asif, an denen die besten Erstlinge von der Ernte dem Jahve dargebracht werden. Angeschlossen ist an Massoth das Erstgeburtsopfer vom Vieh. Eingeschärft wird dabei, dass zum Opfer der Erstgeburt nur ungesäuertes Brot gegessen werden und nichts vom Festopfer bis zum nächsten Morgen übrig bleiben darf. Es ist ungewiss, in wie weit diese Bestimmungen im Einzelnen gegen fremde Cultussitte gerichtet sind, deutlich ist das nur bei dem Verbot, das Ziegenböcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen. Ueberhaupt aber ist hier der gesammte Cultus in der für israelitisch geltenden[1] Form als das Bekenntniss zu Jahve in Gegensatz gegen den Dienst eines fremden Gottes gestellt (v. 14). In praktischer Abwehr fremder Religion erscheinen dem Verfasser die gegebenen Cultusformen der Jahvereligion als die Hauptsache, wie sie das in der That waren. Vom Geiste des Amos und seiner Nachfolger ist er freilich völlig unberührt, ein Gegensatz von Cultus und Moral besteht für ihn nicht. Natürlich haben Cultus und Ritus für ihn auch nicht den Sinn, den ihnen der Priestercodex giebt, nämlich das Bewusstsein der Sünde zu wecken und das ganze Leben des Volkes in den Zwang eines heiligen Statuts zu bringen. Beachtenswerth ist auch, dass er nicht alle Gottesbilder, sondern nur gegossene, die der älteste israelitische Cultus nicht kannte,

---

4. Alle Erstgeburt ist mein.
5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen.
6. Das Fest der Wochen sollst du halten und
7. Das Fest der Lese, wenn das Jahr um ist.
8. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor Jahve dem Gotte Israels erscheinen.
9. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen.
10. Das Fett meines Festes (v. 25^b vgl. Ex 23 18) soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben.
11. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du zum Hause Jahves deines Gottes bringen.
12. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Unter Preisgabe seiner früheren Meinung (JbfDTh XXI 554f.) hat Wellhausen späterhin (Compos. des Hexat. S. 331f.) durch Streichung von No. 5 und No. 8 das ursprüngliche Zehngebot herzustellen gesucht. In der That erscheint No. 8 als eine müssige Wiederholung und das Sabbathgebot (No. 5) drängt sich störend zwischen Ostern und Pfingsten ein. Die Forderung der Erstgeburt (No. 4) ist aber hinter dem Massothfest an ihrem Platze, sofern das Passahopfer ursprünglich Erstgeburtsopfer war. No. 9—12 beziehen sich dagegen auf den Ritus und das Substrat der Feste.

[1] Massoth, Schabuoth und Asif waren freilich auch kanaanitischen Ursprungs, aber das ist hier längst vergessen.

ablehnt und zwar als luxuriöse Entartung (s. o. S. 135). Der fremde Gott, gegen den dieser Dekalog sich richtet, muss der kanaanitische Baal sein. Dies alte Stück priesterlicher Thora wird aber vermuthlich mit der Reaction zusammenhängen, die sich in der Zeit Elias gegen die kanaanitische Religion regte.

Anderer Art ist das Bundesbuch von Ex 20 22—23 23[1]. Auf cultischem Gebiet tritt es freilich ebenfalls dem Luxus entgegen[2]. Es fordert sodann die gewaltsame Ausrottung fremder Culte, der Viehschande und Zauberei (22 17—19). Darin wird man wohl auch hier einen Widerschein der von Elia und seinen Anhängern eingeleiteten Bewegung erkennen dürfen. Ein Verbot der Gottesbilder enthält es nicht, die Worte 20 22 23, die übrigens auch nur von goldenen und silbernen Göttern reden, stammen von späterer Hand[3].

[1] Kuenen (ThT 1881, 191 ff.) hat gezeigt, dass das Bundesbuch und der Dekalog von Ex 20 verschiedenen Quellen angehören.

[2] In einer Vorschrift, die an seiner Spitze steht, fordert Jahve in erster Linie Altäre von Erde. Altäre von Stein sind auch zulässig, müssen aber aus unbehauenen Steinen erbaut werden, weil das Eisen den Stein entweiht. Auch soll man die Altäre nicht so hoch bauen, dass man sie auf Stufen ersteigen müsste. Uebrigens will Jahve zu seinem Volke überall da kommen und es segnen, wo er ein Gedächtniss seines Namens stiften wird (Ex 20 24—26). Offenbar polemisirt diese Vorschrift gegen alle künstlichen und hohen Altäre, wie der eherne Altar des salomonischen Tempels es war. Gefordert wird damit aber nichts als Einfachheit gegenüber der Pracht. Aus demselben Grunde will der Verfasser alle Heiligthümer gelten lassen, an denen Jahve ein Gedächtniss seines Namens gestiftet hat. Er protestirt damit gegen das Uebergewicht eines oder mehrerer grosser Heiligthümer gegenüber den kleinen. Natürlich war der Cultus der grösseren Heiligthümer luxuriöser.

[3] Wenigstens in vorliegender Gestalt sind dem Buche ursprünglich fremd 20 22 23 22 20b 21 23 24b 30 23 4 5 8b 13 22b—25 31b—33. Vgl. Wellhausen, JbfDTh XXI 558 ff.; Dillmann, Ex. Lev. zu den betr. Stellen; Jülicher, JbfPTh 1882, 299 ff.; Kuenen, Onderzoek[2] I 52, 254.

Von der Weihung der menschlichen Erstgeburt an Jahve redet das Bundesbuch in einer Weise, die m. E. jeden Gedanken an das Kinderopfer ausschliesst. Stade (Geschichte Israels I 634 ff.) ist gegentheiliger Ansicht; wie ich glaube, ohne Grund. Es heisst allerdings Ex 22 28 f.: „Deine Fülle und deine Thräne (= Erstlinge von der Ackerfrucht und vom Wein und Oel) sollst du nicht zurückhalten, den erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Ebenso sollst du thun deinem Rinde und Kleinvieh, sieben Tage soll es bei seiner Mutter sein, am achten Tage sollst du es mir geben.“ An und für sich könnten diese Worte von der Opferung des erstgeborenen Kindes verstanden werden, da sie das Kind zwischen die Erstlinge von der Ernte und die Erstgeburt vom Vieh stellen und der Verfasser von einer Lösung der Kinder schweigt. Vgl. dagegen Ex 13 13 34 20 Num 18 15 16 und weiter Num 3 12 f. 8 16 ff. Man kann auch nicht annehmen, dass eine Bestimmung über die Lösung der menschlichen Erstgeburt aus dem Text ausgefallen oder dieselbe vom Verfasser als selbst-

Uebrigens beschäftigt es sich mit dem Cultus wenig, wenngleich es ihn als solchen selbstverständlich fordert (22 28 29 23 14—16), sein Interesse geht der Hauptsache nach vielmehr auf das Recht und die Moral[1].

Das bürgerliche Recht des Bundesbuchs (21 1—22 16) stellt alte Weisthümer dar, nach denen die gewöhnlichen Richter entschieden und die vielleicht auch nicht von den Priestern formulirt waren. Anders steht es aber mit den Forderungen des Cultus und der Moral (22 20—27 23 1—12), in denen durchgehends Jahve mit Ich redet und Israel mit Du angeredet wird[2]. Hier haben wir überall eigentliche Priesterthora vor uns, die mit ebensoviel Menschlichkeit wie Ernst den Willen Jahves darlegt. Sie wendet sich dabei an das Volk als ganzes wie an die Einzelnen, sie fordert auch das Einschreiten der Obrigkeit in Sachen der Religion und des Cultus. Aber das bürgerliche Recht wird hier mit der eigentlichen Thora zusammengefasst und so ausdrücklich mit göttlicher Autorität bekleidet. Von jeher war es durch die Thora beeinflusst (vgl. S. 76f.) und in vielen Fällen stand es wohl auch wie diese allein auf freiwilliger Anerkennung. Aehnlich verhält es sich mit anderen Thoraschriften, die dem Deuteronomium und dem Corpus Lev 17—26 zu Grunde liegen.

Wahrscheinlich gehören diese Schriften und auch das Bundesbuch zu der Thoraliteratur, von der Hosea (8 12)[3] redet. Sie nahm wohl zu derselben Zeit ihren Anfang wie die prophetische. Wie die Propheten die Wirkung ihrer Rede durch die schriftliche Aufzeichnung zu steigern suchten, so auch die Priester die Wirkung ihrer Lehre. Sie versuchten sie einschliesslich des bürgerlichen Rechts zusammenhängend darzulegen und stellten sie so den wirk-

---

verständlich vorausgesetzt wäre. Denn diese Lösung ist im Gegensatz gegen das Kinderopfer aufgekommen. Das israelitische Alterthum weiss aber von einem häufigen Kinderopfern nichts, der Verfasser des Bundesbuchs kann eine solche Forderung also nicht aus der Tradition übernommen und noch weniger kann er sie dem Zug der Zeit Rechnung tragend aufgestellt haben. Sie ist mit dem Geiste des Bundesbuchs in schreiendstem Widerspruch. Man muss die Worte also von der Weihung der Erstgeborenen zum heiligen Dienste verstehen, die augenscheinlich oft vorkam (I Sam 1 11 vgl. 7 1 Jdc 17 5), wie das auch noch der Priestercodex bezeugt (Num 3 12f. 8 16ff.).

[1] Ueber das Einzelne vgl. § 19.

[2] Beides ist nur 21 2 13f. in die Rechtsvorschriften eingedrungen.

[3] Jahve sagt dort: Ich schreibe ihm (d. h. Israel) in Menge meine Thoroth auf, aber sie werden geachtet wie die eines Fremden. Lies mit Wellhausen רב תורתי.

lichen Zuständen Israels gegenüber. Die Thora muss von Anfang an über der Reinheit des Cultus gewacht haben, sonst hätte die Jahvereligion sich in Kanaan nicht behaupten können. In gewissem Masse hatte sie aber auch stets eine reformatorische Tendenz gehabt, sofern sie neben dem faktisch gültigen Recht ein höheres göttliches lehrte, und zur Zeit des Bundesbuchs war sie sich dieser Aufgaben auch schon in vollem Maasse bewusst. Das Unternehmen des Deuteronomikers stellte in sofern kein völliges Novum vor. Aus besonderen Gründen wurde seine Schrift das erste göttliche Gesetzbuch von öffentlicher Autorität.

Der Dekalog von Ex 20 ist in bewusstem Gegensatz gegen den älteren von Ex 34 aufgestellt. Er steigert das Verbot der gegossenen Gottesbilder in ein Verbot aller Gottesbilder, auch der steinernen und hölzernen[1], vor allem aber setzt er die Moral an die Stelle des Opferdienstes.

Die vier ersten[2] Gebote bekämpfen den Gottesdienst des Volkes. Das dritte Gebot auf den Meineid zu beschränken oder überhaupt zu beziehen, geht nicht an. Es ist vielmehr die Zauberei gemeint (und שָׁוְא Ex 20 16 dem שָׁקֶר Dt 5 17 vorzuziehen). Nur eine positive Forderung tritt im vierten Gebot in der Forderung der Sabbathsruhe auf. An die humane Bedeutung des Sabbaths darf dabei zunächst nicht gedacht werden, das verbietet die Stellung des Satzes.

---

[1] Das Verbot fremder Götter und das Bilderverbot (Ex 20 4 ist וְ vor כָּל־תְּמוּנָה nach Dt 5 8 zu streichen) müssen getrennt werden, weil nur dann eine Zehnzahl von Geboten entsteht. Dass die Drohung und Verheissung von v. 5 6 sich auf beide beziehen und sie zusammenfassen, ist nur ein Grund gegen die Ursprünglichkeit dieser Verse. Freilich fallen beide Verbote in hohem Masse zusammen. Fremde Götter wurden zumeist in Gottesbildern verehrt und die Gottesbilder, wie z. B. die Fischbilder v. 4, waren grossentheils Symbole fremder Götter. Ob Masseben und Ascheren im ersten Gebot verboten sind, ist fraglich, aber an die grünen Bäume auf Erden und die Sterne am Himmel wird allerdings auch gedacht sein. Auch darf man vermuthen, dass die Baale Kanaans nicht alle unter Bildern verehrt wurden. Ferner identificirte das Volk die fremden Götter und ihre Bilder mehr oder weniger mit Jahve, wogegen die Propheten auch die Jahvebilder meistens für fremde Götter erklären. Aber mit Recht unterscheidet dieser Dekalog zwei Momente der Abgötterei, sofern sich dieselbe 1. an fremde Götter hält und 2. den Jahve oder fremde Götter in bildlicher Gestalt verehrt.

[2] Die Erklärung dieses Dekalogs darf nicht von der Doppelheit der Tafeln ausgehen. Sie müsste das freilich, wenn die beiden Tafeln von dem Verfasser von Ex 20 erfunden wären. Aber der ältere Dekalog von Ex 34 lässt sich logisch nicht in zwei Hälften zerlegen und die Zweizahl der Tafeln ist so dunkel wie die ursprüngliche Bedeutung der Tafeln überhaupt. Damit fällt aber der einzige Grund für die Eintheilung des Dekalogs von Ex 20 in zwei gleiche Hälften, nämlich in Gebote der pietas (1—5) und der probitas (6—10).

So wenig wie die in v. 11 aus Gen 2 2 3 eingetragene Motivirung entspricht die von Dt 5 14f. (vgl. Ex 23 12) dem Sinne des Verfassers. Vielmehr bedeutet der Sabbath für ihn die stumme Huldigung gegen Jahve zur Bezeugung des Gehorsams, den man ihm in allem Thun schuldet. Die Hervorhebung der Sabbathsruhe, während vom Opferdienst völlig geschwiegen wird, bedeutet aber auch eine absichtliche Zurückstellung des letzteren[1]. Das wird zweifellos durch die Vergleichung des älteren Dekalogs von Ex 34, der hauptsächlich cultische Leistungen fordert. Somit kommt der Dekalog von Ex 20 auf den prophetischen Satz: „Gerechtigkeit und nicht Opfer" und damit auf den Monotheismus der Propheten hinaus. Jahve duldet als der Gott der Gerechtigkeit keine anderen Götter neben sich, weil die Gerechtigkeit nur Eine ist und in allen Dingen regieren will, nur durch sie wird die Gunst Jahves gewonnen, nicht durch Opfer oder Zauberei.

Die sechs letzten Gebote sind nur eine Explication der vier ersten. Ihre Bedeutung besteht nicht in der Höhe der moralischen Forderungen, sondern in der Einfachheit, mit der dieselben dargelegt werden. Das zehnte Gebot richtet sich nicht gegen das böse Gelüste, wie Paulus es versteht, sondern gegen die böse Praktik, in die es sich umsetzt.

§ 37. Das Deuteronomium.

Das Deuteronomium stellt die Grundsätze zusammen, nach denen das damalige Reich Juda an Haupt und Gliedern, im bürgerlichen Leben wie im Cultus im Sinne der prophetischen Predigt reformirt werden sollte. Literarisch und auch seiner allgemeinen Tendenz nach hatte der Verfasser dabei Vorgänger. Aber er forderte auf dem Gebiete des Cultus eine Reform, die sich thatsächlich als durchführbar erwies und das Wesen des älteren Cultus vernichtete. Eben damit wurden die Forderungen der prophetischen Reformpartei in Anpassung an das praktisch Erreichbare zusammenfassend definirt und zur Geltung gebracht. Die Thora war ursprünglich die Weisung, die Jahve seinem Volke immerfort zukommen liess, auch als Tradition trug Israel sie lebendig in sich, jetzt aber wurde sie durch den Bund Josias zum heiligen Statut, das als solches von Anbeginn ein für alle Mal fixirt war und um seiner selbst willen befolgt sein wollte. Das Gesetz erträgt keinen Zusatz und

[1] Uebrigens erklärt sich die Forderung der Sabbathfeier auch aus der Absicht, die Erntefeste, die der Naturreligion entstammten und ihr immer noch zum Halt dienten, in den Hintergrund zu drängen.

keinen Abzug (Dt 4_{2} 13_{1}). So wurde das Deuteronomium das erste Gesetzbuch der alttestamentlichen Religion und der Anfang aller kanonischen Schrift der Juden. Aeltere und jüngere Thoraschriften sind nur in Anfügung an das Deuteronomium zu kanonischer Würde gelangt. Spätere Thorabücher wollten das Deuteronomium ersetzen, weil es den nunmehrigen Bedürfnissen nicht mehr recht entsprach. Thatsächlich sind sie dann wohl mit ihren besonderen Forderungen dem Deuteronomium gegenüber zur Geltung gekommen, aber dabei wurden sie ihm, als dem Grundstock heiliger Schrift, nur angefügt. Dasselbe geschah mit vordeuteronomischen Niederschriften der Thora.

Die Schriftsteller des Deuteronomiums bieten alle Ueberredung auf, um das Volk für das Gesetzbuch zu gewinnen. Sie weisen darauf hin, dass Israel in ihm die weisesten Gesetze habe, dass es in ihrer Befolgung als das weiseste der Völker dastehen werde (4_{6}ff.). Namentlich betonen sie aber, dass dies Gesetz dem geschichtlichen Jahveglauben entspreche, von dem das Volk sich im Götzendienst abgewandt hat. Sie halten ihm die einzigartige Auszeichnung vor, die ihm in der Offenbarung des einigen Gottes widerfahren sei, sie stellen ihm die Huld und Treue vor Augen, die Jahve schon den Vätern erwies und weiter an den Kindern bewährte. Unter Entfaltung all seiner Herrlichkeit hat er das Volk aus Aegypten geführt, es zahlreich gemacht wie die Sterne am Himmel, ihm das Land Kanaan gegeben und es durch Leiden und Rettungen immerfort zum Gehorsam zu erziehen gesucht. Auf Grund alles dessen fordert Jahve unbedingtes Vertrauen (1_{23} 7_{17}ff. 8_{3} 9_{23}), vor allem aber dankbare Gegenliebe, sie bedeutet die Anerkennung des Einen Gottes. Sind viele Götter da, so fordert der eine dies, der andere das vom Menschen und die verschiedenen Ansprüche vieler göttlichen Mächte theilen sich in sein Herz, keinem gehört es ganz und zuletzt ist es gegen alle gleichgültig. Aber der Eine Gott fordert den ganzen Menschen. Er will, dass man ihn liebe mit ganzem Herzen, d. h. mit ganzem Willen, mit ganzer Seele, d. h. mit völliger Hingabe des Gemüths, und mit ganzer Kraft (Dt 4_{27-40} 5_{5})[1]. Es ist die Religion Hoseas und Jeremias, auf die die Männer des Deuteronomiums eigentlich hinaus wollen. Die Liebe zu Jahve soll Israel vor der gleissenden Verführung bewahren, mit der der Götzendienst es von allen Seiten umwirbt[2]. Die Reli-

---

[1] תָּמִים תִּהְיֶה עִם יהוה (18 13).

[2] Im Gegensatz gegen den Götzendienst bezeichnen die deuteronomistischen Schriftsteller das Festhalten an der Jahvereligion überhaupt gern als Liebe zu

gion Hoseas und Jeremias war aber im Volke nicht zu begründen, weil der Wille Jahves sich eben nicht in seinem Munde und in seinem Herzen fand, obwohl das vom Inhalt des Deuteronomiums behauptet wird (Dt 30 11—14). Dann hätte Israel auch keines Gesetzes bedurft. Deshalb soll vielmehr die Liebe zu Jahve und die Herzensbeschneidung das Volk zum Gehorsam gegen das Gesetz führen (Dt 6 6ff. 10 16 30 6 vgl. Jer 4 4). So soll sein ganzes Leben, all sein Sinnen und Trachten dem Gesetz geweiht sein. „Die Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du auf dem Herzen tragen und sollst sie deinen Kindern einschärfen[1] und von ihnen reden, wenn du im Hause sitzest und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie wie ein Zeichen an deine Hand binden und wie einen Denkzettel zwischen deine Augen[2] und sollst sie schreiben an die Pfosten deines Hauses und deiner Stadtthore.“ Aber so stehen Bedingung und Bedingtes in keinem Verhältniss. Vielmehr musste man den Willen Jahves im Gesetz definiren, weil das Volk in seiner Gesammtheit von der Liebe zu Jahve, wie die Propheten sie forderten, und von der Herzensbeschneidung sehr ferne war. Dem Gesetz soll Israel unverbrüchlichen Gehorsam leisten[3].

Dieser absolute Wille Jahves will aber auch durch harten Zwang zur Geltung kommen. Der liebevolle Vater Israels ist zugleich der eifersüchtige[4] Gott, der auch mit Gewalt jeden fremden

---

Jahve (Ex 20 6 Dt 13 4 I Reg 3 3 u. s. w.). Das konnte im Munde der Späteren ebenso viel und ebenso wenig bedeuten, wie wenn bei uns von Treue gegen das Evangelium geredet wird. Aber für die älteren Deuteronomisten bedeutet die Liebe zu Jahve allerdings sehr viel mehr als das äussere cultische Verhalten. Vgl. oben S. 213f.

[1] Die Pflicht, den Kindern die Geschichte der Religion und das Gesetz zu überliefern, wird fortan hervorgehoben; vgl. Dt 4 9 10 6 7 20ff. 11 19 Gen 18 19 Ex 12 26 13 8 14 15 Ps 44 2. — Der König soll immerfort im Gesetzbuch lesen (Dt 17 18—20).

[2] 6 6ff. Ob hier 8 und 11 18 Ex 13 16 אות und טוֹטָפוֹת nur bildlich gemeint sind, ist zweifelhaft. Vgl. auch die Zipfel an den Kleidern Dt 22 12 Num 15 37ff.

[3] Deuteronomisch sind שָׁמַר לַעֲשׂוֹת, הָלַךְ und מִלֵּא אַחֲרֵי יי, דָּבַק בְּיי. Vgl. sonst הלך לִפְנֵי יי (I Reg 2 4 II Reg 20 3 Gen 17 1 24 40 48 15).

[4] קַנָּא (Ex 20 5 34 14 Dt 4 24 5 9 6 15 Jos 24 19), Eifersucht (קִנְאָה) erregt bei ihm der Götzendienst (Dt 29 19 Ez 5 13 8 3 5 16 38 42 23 25) und überhaupt die Sünde (Sef 1 18), eifersüchtig macht ihn (קִנֵּא, הִקְנִיא) Israel durch den Götzendienst (I Reg 14 22 Dt 32 16 21 Ps 78 58). Die Frommen eifern für ihn mit Gewalt gegen die Götzen (I Reg 19 10 14 II Reg 10 16), gegen den Frevel und die Gottlosigkeit (Num 25 11 Ps 69 10), später ereifern sie sich auch (in Gedanken

Gott aus Israel verdrängen will. Schonungslose Vertilgung des Götzendienstes fordert das Gesetz. Sterben soll der Prophet, der das Volk zum Götzendienst verführt (13 2—6 18 20), der Vernichtung verfallen die israelitische Stadt, die andern Göttern dient (13 13—19). Ja jeder einzelne Israelit soll seinen Geschwistern und Kindern und dem Weibe an seinem Busen zum Tode helfen, wenn sie ihn dazu verführen wollen, mit eigener Hand soll er den ersten Stein auf sie werfen (Dt 13 7—12). Aber auch nach aussen hin gilt es, jede Beziehung zum Heidenthum zu lösen, die Heiden müssen aus dem heiligen Lande erbarmungslos vertilgt werden. Auch das verlangt hier die Liebe zu Jahve (Jos 23 11). Denn in Kanaan darf nur für die wahre Religion eine Stätte sein, vor allem aber soll das Volk Jahves aufs ängstlichste vor der Ansteckung bewahrt werden, wie sie von der Ehe mit den Heiden droht. „Denn der Kanaaniter wird deine Kinder von mir abwendig machen, dass sie fremden Göttern dienen“ [1]. Die alten Kanaaniter waren damals freilich zumeist längst verschwunden, der Hauptsache nach waren sie sogar Israeliten geworden. Das ist hier vergessen, unvergessen ist nur, dass Israel in Kanaan kanaanitische Religion angenommen hat [2]. In Zukunft soll dieser Abfall sich nicht wiederholen [3]. Dahin führte die Anwendung der prophetischen Forderungen auf das gegebene Volk von Juda. Die spätere jüdische Gemeinde hat diesen Weg weiter verfolgen müssen und auch die christliche Kirche musste das, sobald und solange die Religion sich nicht auf die Herzen der Einzelnen zu stellen vermochte. Die Nothwendigkeit harten Zwanges hatte sich längst vor der Reformation Josias herausgestellt. Mit Gewalt hatten die Jünger Elias den tyrischen Baaldienst ausgerottet, gewaltsame Unterdrückung des Götzendienstes fordert auch das Bundesbuch (Ex 22 17—19) [4]. Aber erst das Deuteronomium hat

---

und Worten) über das Glück der Gottlosen in Israel, was aber doch für gefährlich galt (Ps 37 1 73 3 Prv 3 31 23 17 24 7 19), weil es am Ende sich gegen Jahve selbst kehrte. Vgl. sonst oben S. 178f., 232.

[1] 7 1ff. 20 16ff. Ex 34 15 16 Jos 23 12 13 Jdc 3 6.

[2] Uebrigens sollte Israel auch schon im Aramäerlande Götzen verehrt haben; vgl. Jos 24 2 14 Gen 31 19ff. 35 2ff.

[3] Dass es zur Zeit Josias noch Reste der Kanaaniter im Lande gab und man mit ihnen nach dem Deuteronomium verfuhr, ist übrigens durchaus nicht undenkbar. — Weil Josua in allen Dingen das Gesetz erfüllt haben musste, so schrieben die Späteren ihm deshalb auch die völlige Ausrottung der Kanaaniter zu (Jos 10 40f. 11 11f. 15 20).

[4] Es ist da auch schon vom Bann (חרם) die Rede, der am Götzendiener vollstreckt werden soll (19 vgl. Dt 13 13ff.). Vgl. auch die Hinrichtung der

diese Nothwendigkeit in vollem Umfange erkannt und ihr Recht zu verschaffen gesucht.

Allseitig hat das Deuteronomium die Forderungen der prophetischen Predigt für die Volksordnung und das Volksleben entwickelt. Dabei kommt es ihm im Grunde viel weniger auf den Cultus als auf die *Moral* an. Mit grossem Nachdruck dringt es auf die strenge und gewissenhafte Handhabung des Gerichts, aber darüber hinaus will es mit grosser *Menschlichkeit* das Leben, das Glück und die Ehre aller Glieder des Volkes Jahves sicher stellen. Es fordert Befreiung vom Kriegsdienst für alle, denen das Leben noch einen neuen Genuss verspricht (20 6 7 24 5). Es verbietet die Hinrichtung des Vaters sammt den Söhnen und der Söhne sammt dem Vater (24 16), es untersagt jede richterliche Züchtigung, die der Ehre des Bestraften zu grossen Abbruch thäte (25 1—3). Es sucht die Ehescheidung zu erschweren (22 13ff. 28f. 24 1—4) und dem in der Vielehe zurückgesetzten Weibe sein Recht zu wahren (21 15ff.). Der Armuth will es überhaupt ein Ziel setzen, indem es dem Wohlhabenden das Leihen zur Pflicht macht (15 7ff.), die äusserste Milde im Pfandrecht (24 6 10ff.) und den Erlass aller Schulden für das 7. Jahr vorschreibt (15 1ff.). Eifrig empfiehlt es immer wieder den Schutzbürger von nichtisraelitischem Blute (גֵּר)[1] der Mildthätigkeit. Eindringlich fordert es die rechtzeitige Ablöhnung des Arbeiters

---

Götzendiener Num 25 1—5. Deuteronomistisch ist die Erzählung von Ex 32 26—29, wonach der Stamm Levi sein Priesterthum dadurch erlangte, dass die Leviten alle ihre Verwandten umbrachten, die das goldene Kalb angebetet hatten.

[1] Der Ger, den Jahve liebt und den deshalb auch Israel lieben soll (Dt 10 18f.), ist nicht der Ausländer schlechthin (נָכְרִי), sondern der Fremde, der als Schutzbürger im Lande wohnt. גּוּר sagte man auch vom Israeliten, der sich an fremdem Ort innerhalb Israels aufhielt (Jdc 19 16), namentlich vom Leviten (Jdc 17 7f. 19 1 Dt 18 6), aber גֵּר kann im A. T. überall vom volksfremden Schutzbürger verstanden werden und im Deuteronomium und vollends bei Ezechiel und im Priestercodex ist es immer so gemeint. Nicht anders steht es mit II Chr 15 9 30 25, weil der Chronist die Nordisraeliten nahezu als Heiden betrachtet. — Im Deuteronomium ist von cultischen Pflichten des Ger kaum die Rede. Dass er am Sabbath ruhen soll (5 14), bedeutet zunächst eine Wohlthat für ihn (vgl. Ex 23 12), weil er zumeist Miethsmann oder Tagelöhner war (תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר heisst er öfter im Priestercodex). Wegen seiner Armuth soll man ihn an den Festfeiern und am Armenzehnten theilnehmen lassen (14 29 16 10f. 13f. 26 11f.). Aber Mitglied des Kahal war er nicht, er durfte auch Gefallenes essen (14 21). Nach dem Rahmen des Deuteronomiums muss er freilich das Gesetz lernen (31 12) und ist er in die Bundesverpflichtung einbegriffen (29 10 Jos 8 33 35). Aber auch so bleibt er Fremdling, und sein Emporkommen wird ungern gesehen (Dt 28 43). Vgl. unten § 42 und A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden (1896).

(24 14f. Lev 19 13). Aber es verlangt auch Schutz für den aus der Fremde entlaufenen Sclaven (23 16), es tritt für das kriegsgefangene Weib ein (21 10—14), es fordert eine gewisse Menschlichkeit auch für den Kriegsfeind (20 10ff. 19f.), sofern er nicht zu Kanaan und Amalek gehört. Auch auf die Thiere erstreckt sich dies Interesse, auf den dreschenden Ochsen (25 4) und den Vogel im Nest (22 6 7). Wie viel von derartigen Bestimmungen des Gesetzbuchs auf alte Sitte[1] oder ältere Thorabücher zurückgeht, wie viel von späteren Händen zugesetzt ist, ist nicht überall auszumachen. Aber die in ihnen ausgesprochene Tendenz ist nicht nur für die späteren Anhänger des Deuteronomiums, sondern auch für den ursprünglichen Verfasser charakteristisch. Den moralischen Geboten der Thora wollte er Geltung verschaffen, sie weiterbilden und steigern, unbekümmert darum, ob er dabei in Utopien gerieth. Die späteren Gesetzgeber des Pentateuch, denen der Cultus doch weit mehr am Herzen liegt als ihm, haben ihn dabei noch zu überbieten gesucht[2].

Aber die Folie für diese Humanitätsgebote des Deuteronomiums wie der späteren Gesetzbücher giebt auch hier die rigorose Strenge, mit der das Gesetz auch die moralischen Verbrechen bestraft wissen will. Nach dem Recht der älteren Zeit durfte der beleidigte Mann die Ehebrecherin verbrennen (Gen 38 24), jetzt wird die Hinrichtung der Ehebrecher und Ehebrecherinnen um Gottes willen gefordert (Dt 22 20—24 vgl. Lev 20 10). Jahve verlangt den Tod des widerspenstigen Sohnes (Dt 21 18—21 vgl. Ex 21 15 17) wie des dem Richterspruch widerstrebenden Israeliten (Dt 17 12). Aufs ängstlichste soll alles vergossene Blut gesühnt werden (Dt 21 1—9)[3]. Denn in allen diesen Dingen nicht minder als in Sachen des Gottesdienstes gilt es das Böse aus Israels Mitte zu tilgen (13 6 17 7 22 21—24 24 7)[4], damit es als ein unsträfliches Volk vor seinem Gott dastehe und das heilige Land nicht befleckt werde (21 23 24 4 vgl. 19 10 Lev 18 25 Num 35 33)[5].

---

[1] So die Vorschrift, die Erstgeburt sieben Tage bei der Mutter zu lassen, ehe man sie opfert (Ex 22 29 Lev 22 27).

[2] Vgl. besonders Lev 19 und hier die Gebote, den Volksgenossen (v. 18) und den Schutzbürger (v. 34) zu lieben wie sich selbst. Ferner das Gesetz vom Jubeljahr Lev 25 8ff.

[3] Auch der Priestercodex verbietet, für den Mord Wergeld zu nehmen (Num 35 31). Vgl. oben S. 163.

[4] Vgl. dazu oben S. 110.

[5] „Er hat eine נְבָלָה in Israel verübt“ (Dt 22 21 Jos 7 15 Jer 29 23 Gen 34 7 Jdc 20 6 10). Vgl. oben S. 110.

Im Unterschiede von den götzendienerischen Königen Manasse und Jojakim wird dem Josia Gerechtigkeit nachgerühmt (Jer 22 15f.), aber im ganzen Volke waren Recht und Menschlichkeit weder durch den blossen Befehl des Gesetzes noch durch zwangsmässige Ausrottung des Unrechts und des Frevels herzustellen, man musste froh sein, wenn man auf cultischem Gebiete den Forderungen der Prophetie Geltung erzwingen konnte. Die Durchführung des Deuteronomiums beschränkte sich im Wesentlichen hierauf, das wurde deshalb auch das Ziel, auf das die späteren Gesetzbücher vornehmlich hinarbeiteten, aber schon das Deuteronomium muss das an erster Stelle berücksichtigen. In der Form des Gesetzes definirt wurde der Wille Jahves nothwendig ein anderer als der, den die Propheten gepredigt hatten. Neben die Moral und damit auch an die Stelle der Moral traten in hohem Masse die äusseren Dinge des Cultus und des Ritus[1]. Man musste es versuchen, in diese Dinge den Ernst der prophetischen Religion zu legen, um dann von da aus das ganze Leben des Volkes der Gerechtigkeit gemäss zu gestalten. Der gesetzliche Cultus und die gesetzliche Observanz erwiesen sich in der That als ein Mittel in weiten Kreisen religiöse Bildung zu verbreiten, und die geschichtliche Wirkung des Gesetzes beruhte darauf, dass es nicht nur moralische Gebote, sondern auch Cultus- und Ceremonialgebote aufstellte.

Die Autorität der heiligen Schrift trat von nun an in Concurrenz mit der prophetischen Predigt, und auf die Dauer musste diese neben ihr verstummen. Das Deuteronomium selbst stellt freilich die Prophetie als die gottgegebene Führerin Israels hin; durch sie ist Israel vor allen Heidenvölkern ausgezeichnet, die nur Wahrsager haben. Seit dem Sinai, wo das Volk nach Promulgation des Dekalogs sich ausser Stande erklärte, die unmittelbare Nähe Jahves länger zu ertragen, und so dem Mose die weitere Vermittlung des göttlichen Willens an Israel zufiel, fehlte es Israel nie an einem Propheten, der ihm die Forderungen Jahves offenbarte, und unweigerlich soll Israel ihm gehorchen (Dt 18 9ff.). Aber nun hat der Prophet Mose den Willen Jahves in grossem Umfang für alle Zukunft verkündet und darüber hinaus bleibt für seine Nachfolger kaum mehr übrig, als ihn für einzelne besondere Fälle zu offenbaren. Keinen-

[1] Um Israel von den Heiden, Jahvereligion und fremde von einander zu sondern, berücksichtigt schon das Deuteronomium das Gebiet der ceremoniellen Sitte. Es ist auf die Heiligkeit der gottesdienstlichen Versammlung und des Lagers (23 2—15) bedacht, auch in Präcisirung der von Jahve geforderten Observanz will es das Volk Jahves äusserlich darstellen (Dt 14). Vgl. § 42.

falls dürfen sie Mose widersprechen. Israel soll auch nur auf den Propheten hören, der sich durch die Erfüllung seiner Weissagung bereits als wahrer Prophet ausgewiesen hat, und sterben soll der Prophet, dessen Wort sich nicht erfüllt (18 21 f.). Obendrein kann aber auch ein falscher Prophet richtig wahrsagen (13 2 ff.). Damit wird der Prophetie die Freiheit der Bewegung genommen, ohne die sie nicht gedacht werden kann. Allerdings nahm die Prophetie auch aus einem anderen Grunde ein Ende.

Man kann es beklagen, dass an die Stelle des lebendigen Wortes das heilige Buch trat. Das Gewissen Israels, das in der prophetischen Predigt so gewaltig geredet hatte, kam in der heiligen Schrift nicht in voller Reinheit zum Ausdruck. Vielfach wollte man auch durch das heilige Buch des Gewissens ledig werden. So eindringlich das Buch auch reden mochte, es war nicht der unabweisbare Mahner, der rücksichtslos und unmittelbar auf die Sünde der Gegenwart wie der Vergangenheit hinwies, man konnte es drehen und deuten und am Ende bei Seite schieben. Jedenfalls schien es eine greifbare Bürgschaft des Heils zu bedeuten. Der Wille Jahves war nun ein für alle Mal bekannt und am Ende leicht zu erfüllen, wenn man sich nur an das leicht Erfüllbare hielt. Lug und Trug nannte Jeremia deshalb die Bekehrung des Volkes zu Josias Zeit (vgl. S. 245 f.). Er hatte nicht ganz Unrecht im Blick auf die Masse des Volkes, die nach Josias Tode auch sofort in das alte Wesen zurückfiel. Aber zweifellos ist trotz Jeremia der Ernst, von dem die Leiter der Bewegung beseelt waren, und thatsächlich war die Reformation Josias ein grosser Erfolg der prophetischen Sache. Man hatte wirklich einmal dem Götzendienst einen schweren Schlag versetzt und das ganze Volk zur Preisgabe der Götzen und des überlieferten Gottesdienstes bewogen. Wir verstehen es, wenn die prophetische Partei den Untergang Judas in letzter Stunde abgewandt zu haben glaubte und voll Hoffnung in die Zukunft sah[1]. Juda schien bleiben zu sollen (II Reg 19 30 f.) und ihm das ganze Land Kanaan beschieden zu sein (Dt 19 8). Ewigen Bestand hatte Jahve dem Hause Davids verheissen (II Sam 7 Gen 49 10).

Wichtiger als der Unterschied von prophetischer Predigt und Gesetz ist überhaupt ihre innere Beziehung und Uebereinstimmung, beide stellen der Absicht nach dasselbe kategorische Soll auf, dem das Volk nicht entsprach. Sodann aber hat das Gesetz thatsächlich

[1] In dieser Hoffnung kann Josia sein Werk überhaupt nur unternommen haben. Die Weissagung der Hulda (II Reg 22 15—20) ist, wie sie lautet, kaum geschichtlich.

mehr gewirkt, als das lebendige Wort der Propheten, allein im Gesetz ist die Prophetie geschichtlich wirksam geworden. Den Anhängern der Propheten war im Gesetzbuch eine unentbehrliche Fahne gegeben, um die sie sich sammeln konnten, und der Ernst, von dem sie beseelt waren, blieb bei ihnen wach unter dem Eindruck der Leiden, die immer neu kamen und immer neu drohten und die sie im Sinne der prophetischen Strafpredigt verstanden. Sie fanden sich auch durch die äusseren Dinge des Gesetzes zu seinem wahren Sinn hindurch. Diesen Leuten gab die Reformation Josias aber auch eine unverlierbare Hoffnung für die Zukunft. Für sie gab es von jetzt an eine Gemeinde Jahves, die in Juda zu Recht bestand, und die den Anspruch erheben durfte, das ganze Volk unter das Gesetz zu beugen. Sie hatten ein Heiligthum, das wirklich einmal die Stätte eines wahren Gottesdienstes geworden war und deshalb als ein Eckstein Israels erscheinen musste. Sie hatten übrigens auch in der Priesterschaft dieses Tempels, die nunmehr die einzige geworden war, eine Vertreterin ihrer Sache und damit für die Zukunft eine Vorbedingung neuer Organisation gewonnen. Thatsächlich war durch Josia ein Menschenalter vor der Zerstörung Jerusalems der Grund der jüdischen Gemeinde gelegt.

§ 38. Erwählung und Bund.

Von der Reformation Josias datirt das specifische Selbstbewusstsein der Juden. Die Propheten waren sich bewusst, in ihrer Predigt ihrem Volke die alleinige Wahrheit zu verkünden. Es war für sie auch selbstverständlich, dass die Wahrheit zu allen Zeiten da war und galt. Die Frage, weshalb sie allein in Israel bekannt und allein Israel das Volk des wahren Gottes sei, kam ihnen gar nicht[1]. Aber jetzt, wo die prophetische Religion zur Religion Israels werden soll, heisst es, dass Israels Religion auf einzigartiger Offenbarung beruht und Israel das Volk des wahren Gottes ist auf Grund göttlicher Erwählung.

Im Deuteronomium wird zuerst gesagt, dass Jahve Israel erwählt[2] habe. Dass der Gott des Himmels und der Erde nur mit

---

[1] Amos sagt, dass Jahve allein Israel kennt, d. h. mit ihm allein steht er in Beziehung (Am 3 2 Gen 18 19).

[2] 4 37 7 6 7 10 15 14 2. Seitdem ist dieser Gedanke geläufig. Er findet sich bei Ezechiel (20 5) und vor allem beim Anonymus von Jes 40 ff. Im Deuteronomium ist immer wieder von der Erwählung Jerusalems, aber auch von der der Leviten (18 5 21 5) die Rede. — Etwas anderes ist die Erwählung der Einzelnen (s. o. S. 103).

diesem einen Volke in Beziehung steht, dass er es zu seinem besonderen Eigenthum[1] gemacht hat, ist ein unbegreifliches Wunder. Unerhört ist in aller Welt, was Jahve an Israel gethan hat, als er von Angesicht zu Angesicht mit ihm verkehrte, um ihm allein seine alleinige Gottheit zu offenbaren (Dt 4 32 ff. vgl. II Sam 7 18 ff.). Den Heiden hat er dagegen die Götzen zugetheilt (Dt 4 19 vgl. Dt 32 8 LXX). Es ist ein ungeheurer Abstand, der Israel von Jahve trennt. Von sich selbst ist es nichts, es ist ja das kleinste Volk der Erde, alles verdankt es der göttlichen Erwählung. Aber auch die höchste Verpflichtung erwächst hieraus für Israel. Als das auserwählte Volk ist Israel ein heiliges Volk, das sich alles heidnischen Wesens entschlagen muss, um allein seinem Gott zu dienen (7 6 f.). Durch die Erkenntniss des wahren Gottes, d. h. durch die Erfüllung seiner Gebote, soll es sich für seine Erwählung dankbar beweisen (4 37 ff.). Die Scheidung von allem Heidnischen ist hier das Abthun aller Sünde der Vergangenheit, des Unrechts wie des Götzendienstes, und zu bewirken ist sie nur durch Herzensbeschneidung. Im anderen Fall verfällt Israel dem furchtbaren Richter, der keine Person ansieht und kein Geschenk annimmt (10 16 f.).

Freilich entsteht damit zugleich der beleidigende Anspruch, mit dem Israel fortan den Völkern gegenüber auftrat. Fortan sind sie Heiden und als solche gräuelhaft, das war etwas anderes, als wenn dem alten Israeliten das fremde Volk als unrein und das Land fremder Götter als unreines Land erschien. Es war ferner die selbstverständliche Kehrseite eines kraftvollen Nationalgefühls, wenn der alte Israelit für den Fremden nicht dasselbe Recht gelten liess wie für den Volksgenossen. Jetzt ist der Volksgenosse in höherem Sinne Bruder, wie das Deuteronomium ihn immer wieder nennt, der Diener des wahren Gottes und das Glied des auserwählten Volkes will in ihm geehrt und geliebt sein, ihm ist man die höchste Aufopferung schuldig. Darunter muss aber der Heide leiden[2]. Umgekehrt wird aber alles wirkliche und vermeintliche Unrecht, das der Israelit vom Heiden erfährt, mit einem ganz neuen Hasse erwidert. Noch nach langen Jahrhunderten fordert das Gesetz die Vernichtung Amaleks zur Rache für das Unrecht, das es dem heiligen Volke Jahves in der Wüste anthat (Dt 25 17 ff. vgl. I Sam 15 und dort v. 18)[3].

---

[1] סְגֻלָּה Dt 7 6 14 2 26 18 19 Ex 19 5 Mal 3 17 Ps 135 4. Vgl. Jer 2 3.

[2] Nach Dt 15 3 23 21 darf man vom Ausländer (nicht vom Ger, s. o. S. 289) Zinsen nehmen und ihn wegen der Schuld drängen. Zunächst heisst das freilich nur, dass man den Volksgenossen besser behandeln soll als den Ausländer.

[3] Vgl. die Motivirung des Ausschlusses der Moabiter und Ammoniter

Die Art und Weise, in der das Judenthum die prophetische Auffassung der Religion sich zu eigen machte, ist aber besonders deutlich an der Vorstellung vom *Bunde* zwischen Jahve und Israel, die seit der deuteronomischen Reformation so grosse Bedeutung gewann.

Der Bund (בְּרִית) ist für das Alterthum überhaupt und namentlich für die Hebräer die gewöhnlichste Form gegenseitiger Verpflichtung. Zwischen Völkern geschlossen, bedeutet er das Versprechen gegenseitiger *Schonung*, die den Krieg ausschliesst, wie z. B. der zwischen Isaak und Abimelech, d. h. Israel und den Philistern (Gen 26 28 ff.). Wo zwischen Völkern kein Bund besteht, da ist Krieg. Mit Jemandem im Bunde stehen bedeutet deshalb auch s. v. a. nichts von ihm zu befürchten haben (Job 5 23 vgl. Hos 2 20) und den Bund mit Jemandem brechen s. v. a. ihm den Krieg erklären (II Reg 15 19 vgl. Jer 14 21). Israel darf mit den Kanaanitern keinen Bund schliessen, d. h. es darf sie nicht verschonen (Ex 23 32 34 12 vgl. Job 40 28). Der Bund bedeutet ferner die Abrede gegenseitiger *Unterstützung*. So macht David einen Bund mit Abner (II Sam 3 12 f.). Bund heisst auch Verschwörung (II Reg 11 4), es giebt aber auch einen Freundschaftsbund wie zwischen David und Jonathan (I Sam 18 3 f.). Ein Schutz- und Trutzbündniss ist der Bund Abrahams mit seinen kanaanitischen Nachbarn (Gen 14 13).

Aus dem Bunde entsteht *Recht*, aber in verschiedener Art, je nachdem die Parteien auf gleichem Fusse stehen oder nicht. Stehen sie auf gleichem Fusse, so bedeutet der Bund gleichmässige *gegenseitige Verpflichtung*. Ein Bund wird aber auch da geschlossen, wo der Sieger dem Besiegten, wie der König Nahas den Jabesiten (I Sam 11 1), gegen die Erfüllung seiner Bedingungen den Frieden bewilligt. In diesem Fall *zwingt* der Sieger dem Besiegten seinen Willen auf, ebenso überall der Stärkere dem Schwächeren. Hiob hat seinen Augen einen Bund geschlossen, d. h. er hat ihnen ein Gesetz gegeben (Job 31 1). Jahve hat einen Bund mit Tag und Nacht, d. h. sie müssen nach seinem Gebot zu bestimmter Zeit eintreten und aufhören (Jer 33 20 25). Anderseits verspricht der Stärkere dem Schwächeren Schonung, unter Umständen auch Schutz und Freundschaft, ja sogar ein Gut. Dieses Versprechen des Stärkeren kann so sehr zur Hauptsache werden, dass die Verpflichtung des Schwächeren gegen ihn, zumal sie selbstverständlich

---

vom Kahal (23 4—7). Freundlich stellt sich das Deuteronomium dagegen zu Edom (2 5 8 ff. 23 8 f.) und den Aegyptern (23 8 f.).

ist, neben dem *Gnadenbeweise* des Stärkeren ausser Betracht bleibt. So verpflichtet sich Jahve in feierlichem Bunde dem Abraham, ihm oder vielmehr seinen Nachkommen das Land Kanaan zu geben (Gen 15). Deshalb kann das Bundesverhältniss zwischen dem Stärkeren und dem Schwächeren auch als ein *einseitiges* empfunden werden, und zwar entweder als *Pflicht des Schwächeren* oder als *Gnade des Stärkeren.*

Im Allgemeinen kommt *innerhalb eines Volkes* ein Recht und Gesetz dadurch zu Stande, dass die Volkshäupter es *freiwillig* unter einander vereinbaren. Auf ein bestimmtes Recht verpflichten sich König und Unterthanen bei seiner Erhebung in einem Bunde, so David und die judäischen und israelitischen Volkshäupter (II Sam 3 21 5 3). Ferner gab es überhaupt keine Executivgewalt, die das geltende Recht restlos durchgeführt hätte. Vielmehr kam es auf den guten Willen der einzelnen Volkskreise an, sie mussten die Autorität des Rechtes freiwillig anerkennen und aufrecht erhalten. Ein neues Gesetz wurde deshalb damit eingeführt, dass die Volkshäupter in Vertretung des ganzen Volkes in Form einer Bundesschliessung zu seiner Durchführung und Aufrechterhaltung sich gegenseitig verpflichteten. Auf diese Weise wurden das Deuteronomium (II Reg 23) und später der Pentateuch (Neh 10) zu öffentlich gültigen Gesetzen erhoben[1].

Der einfachste *Ritus* der Bundesschliessung ist die Blutsverbrüderung oder auch der gemeinsame Genuss einer Speise (siehe S. 26ff.). Das Bundesmahl findet sich auch bei complicirterem Ritus (Gen 26 30 31 46 54). Gewöhnlich verpflichtete man sich aber dadurch, dass man zwischen den Stücken eines zu diesem Zweck zerschnittenen Opferthieres durchging (Gen 15 9—11 17 Jer 34 19). Daher sagt man בֹּא בִבְרִית (Jer 34 10) und ebenso עָבַר (Dt 29 11) und עָמַד (II Reg 23 3)[2]. Hierbei sprach man den Fluch (אָלָה Gen 26 28) aus, den

---

[1] Neh 10 1 wird der Vertrag zwischen den Menschen אֲמָנָה genannt, vielleicht, weil ברית für den Verfasser schon einen zu specifischen Sinn hatte. — Auch wichtige Volksbeschlüsse werden in Form eines Bundes gefasst, so Jer 34 8ff. bei der Freilassung der israelitischen Sclaven und Ezr 10 3 bei der Auflösung der gemischten Ehen. Vgl. auch den Fluch, den Nehemia (5 13) bei dem allgemeinen Schulderlass aussprechen lässt. Ganz dasselbe findet sich bei den Griechen.

[2] Jojada zerlegt (= כרת vgl. Jer 34 18) bei der Verschwörung als Priester den Hauptleuten der Leibwache das Opferthier und lässt sie schwören (II Reg 11 4). Es heisst da וַיִּכְרֹת לָהֶם בְּרִית. Aber dieser Ausdruck hat noch einen specielleren Sinn. Wenn der Sieger mit dem Besiegten abschliesst, so handelt es sich vor allem um eine Verpflichtung des letzteren. Deshalb zerlegt der

man für den Fall des Bundesbruchs auf sich herabrief[1]. Es giebt ferner Bundeszeichen, die beide Theile an die übernommene Verpflichtung erinnern und sie eventuell als Zeugen des Bundesbruchs überführen, aber auch den Bestand des Bundes gewährleisten[2].

Nach dem Bisherigen konnte in sehr verschiedenem Sinne von einem Bunde zwischen Jahve und Israel geredet werden[3]. Indessen ist die Vorstellung von einem Bunde, der von Jahve überhaupt aufgelöst werden könnte, falls Israel seine Bedingung nicht hielte, dem alten Israel unbekannt. Vielmehr haben Amos und seine Nachfolger den Bestand des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel davon abhängig gemacht, dass Israel durchaus dem Willen Jahves entspräche (Jes 1 19 20), aber Amos, Hosea und Jesaja bezeichnen die Beziehung zwischen Gott und Volk nie als ברית. Bei Hosea sieht man, wie WELLHAUSEN bemerkt, auch deutlich, dass man damals überhaupt noch nicht gewohnt war, von einer ברית zwischen Jahve und Israel zu reden. Hosea sagt nämlich 2 20 ff., dass Jahve späterhin sich das Weib Israel auf ewig verloben, d. h. eine unzerstörbare Verbindung mit seinem Volke eingehen werde. Diese Verheissung beginnt er aber mit den Worten: dann schliesse ich dir einen Bund mit den wilden Thieren (v. 20). Wenn Hosea deshalb sagt, dass Israel die ברית Jahves übertreten habe (6 7 8 1), so ist damit einfach das Gebot Jahves gemeint.

Allerdings sind nun gesetzliche Stücke des Pentateuch, die älter sind als das Deuteronomium, als die Grundlage einer ברית zwischen

---

Sieger die Thiere (I Sam 11 1) und lässt den Besiegten durchgehen, wenngleich er wohl selbst mitgeht. Nebukadnezar brachte den Sedekia in den Fluch (Ez 17 13). Aber Gen 15 17 geht Jahve allein zwischen den Opferstücken durch.

[1] Bei den Griechen lautete dieser Fluch dahin, dass man ebenso wie diese Opferthiere zerschnitten werden wolle (vgl. z. B. Il. 3, 292 ff. und KRÄTZSCHMAR, Die Bundesvorstellung im A. T. S. 44 ff.). Auch die Hebräer haben das vielleicht gethan (vgl. I Sam 11 7 Jdc 19 29). W. R. SMITH (Rel. Sem.[2] S. 480 f.) parallelisirt dagegen die Zerlegung des Thieres in zwei Hälften mit der Theilung des Opferblutes (Ex 24 6) und führt sie einfach darauf zurück, dass beide Theile vom Bundesopfer essen.

[2] So die Masseba in Mispa Gen 31 45 49 51 52 vgl. 46 48. — Uebrigens scheint beim Bundesschluss auch das Salz eine Rolle gespielt zu haben. Salzbund heisst unverbrüchlicher Bund (Num 18 19 II Chr 13 5). Das Salz beim Opfer wird das Salz des Bundes deines Gottes genannt (Lev 2 13). Mit Salz bestreuen bedeutet weihen (Jdc 9 45 Ez 43 24). Vgl. aber auch W. R. SMITH, Rel. Sem.[2] S. 270, 479.

[3] Ein Bundesverhältniss zwischen Gott und Volk brachte auch der Cultus zum Ausdruck, sofern das Opfer eine immer neue Verbündung zwischen Jahve und Israel bedeutete (s. S. 140).

Jahve und Israel bezeichnet. Der ältere Dekalog von Ex 34 wird v. 10 11 eingeleitet: „Siehe ich schliesse dir (LXX) einen Bund . . . halte was ich dir heute gebiete!“ Nachher heisst es v. 27 28: „Schreibe dir diese Worte auf, denn auf Grund dieser Worte habe ich mit dir einen Bund geschlossen und mit Israel . . . und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte.“ Ex 24 3ff. verliest Mose „das Bundesbuch“ (d. h. Ex 20 24—23) als die Summe der Forderungen, die Jahve an Israel stellt, und als das Volk sich zu ihnen bekannt hat, sprengt Mose das Blut des Opfers, das zu einer Hälfte an den Altar gebracht ist, zur anderen Hälfte auf das Volk und sagt: „Dies ist das Blut des Bundes, den Jahve auf Grund aller dieser Worte mit euch geschlossen hat.“ Als Zeichen und Zeugen des Bundes richtet Mose zwölf Steinsäulen auf (v. 4)[1], es folgt dann auch noch ein Bundesmahl, das die Aeltesten Israels angesichts der leibhaftigen Erscheinung Jahves halten (v. 11). Die Beziehung zwischen Gott und Volk wird hier als ein Bundesverhältniss auf Grund des Bundesbuchs[2] in aller Form ein für alle Mal abgeschlossen[3]. Aber dabei ist in keiner Weise angedeutet, dass das Verhältniss im Falle des Ungehorsams Israels wieder aufgelöst werden könne. Am Schluss des Bundesbuchs wird Israel freilich vor Ungehorsam gewarnt (Ex 23 21), aber vor allem werden ihm die höchsten Verheissungen gegeben für den gegentheiligen Fall, den der Verfasser offenbar erhofft

---

[1] Vgl. Dt 27 2ff. Jos 8 32 24 26 27. Bundeszeichen sind auf Seiten Israels auch die Beschneidung (Gen 17 9ff.) und der Sabbath (Ex 31 17 Ez 20 12), auf Seiten Gottes bezüglich seines Bundes mit allem Fleisch der Regenbogen (Gen 9 12ff.).

[2] Als Inhalt des zwischen Jahve und Israel geschlossenen Bundes heisst das Gesetz die Worte des Bundes (Ex 34 28 Dt 29 8 Jer 11 2 3 6), aber auch der Fluch des Bundes wird so genannt (Jer 11 8). Ferner heissen die Gesetzestafeln die Tafeln des Bundes (Dt 9 9 11 15) und das Gesetzbuch das Buch des Bundes (Ex 24 7 II Reg 23 2 21). Aber das Gesetz heisst auch schlechthin der Bund, d. h. Bund der Väter (Mal 2 10) oder vielmehr Gottes Bund (Dt 4 13 33 9 Ps 25 10 44 18 78 37 103 18 II Chr 34 32), die Lade Jahves heisst als der Gesetzesbehälter Bundeslade (vgl. bes. I Reg 8 21). Auch einzelne Gesetze werden ברית genannt (Gen 17 13 Ex 31 16 Lev 24 8 Neh 13 29).

[3] Vgl. noch Ps 50 5. Man hat freilich wohl gemeint, dass erst spätere Bearbeitung in Ex 34 den Bundesschluss eingetragen habe (Wellhausen, Compos. S. 331 Anm. 1). Aber für Ex 24 ist das unwahrscheinlich. — Im Deuteronomium soll nach 5 2 3 nur der Inhalt des Horebbundes dargelegt werden, nach 29 9ff. aber ein Bund erst geschlossen werden. Indessen wird der Abschluss nicht berichtet. Die gegenseitige Verpflichtung Jahves und Israels wird nur von Mose erklärt 26 16—19.

(v. 22^a 25^b—31^a). Gesetze giebt der König seinem Volke namentlich in der Vereinbarung, durch die er König wird. So giebt hier auch Jahve Israel sein Gesetz, als er bei der Entstehung Israels seine Herrschaft über das Volk antrat[1].

Von grosser Bedeutung wurde nun aber der Bund, den Josia mit den Volkshäuptern von Juda im Tempel schloss, um sie zum Gehorsam gegen das Deuteronomium zu verpflichten (II Reg 23 3). Was Josia da that, war formell gewiss nicht ohne Vorgang[2], aber es handelte sich hier um die Unterwerfung des Volkes unter die prophetische Busspredigt und zugleich um einen völligen Bruch mit seinem bisherigen Wesen, angesichts des drohenden Verderbens. Von da aus gewann auch der Bund mit den Vätern, dem das Deuteronomium entstammen sollte[3], erst seinen vollen Ernst. Nur unter der Bedingung, dass es das Gesetz hielte, hatte Jahve beim Aus-

---

[1] Als der Ort des Bundesschlusses erscheint im Exodus der Sinai. Dagegen ist das Deuteronomium in den ʿArboth Moab unmittelbar vor dem Eintritt in Kanaan gegeben. Aber Bundesbuch und Deuteronomium sind einander eigenthümlich parallel (vgl. Ex 20 18ff. mit Dt 5 20ff.). KUENEN (Onderzoek[2] I 252ff.) meint, dass das Bundesbuch ursprünglich in den ʿArboth Moab gegeben sei und aus Rücksicht auf das Deuteronomium, das an seine Stelle getreten sei, antedatirt wurde. Umgekehrt meint WELLHAUSEN (JbfDTh XXII 464), dass auch das Deuteronomium ursprünglich am Sinai gegeben sei und aus Rücksicht auf das Bundesbuch in die ʿArboth Moab versetzt wurde. — Ex 15 25 lehrt Mose (nach dem ursprünglichen Sinn der Worte) vielleicht in Kades Israel Recht und Gesetz, dasselbe thut Josua (Jos 24 25) in Sichem, indem er zugleich einen Bund mit dem Volke schliesst. Vgl. auch Dt 27 Jos 8 30ff.

[2] Vielleicht hatte der Bund Josias auch auf cultischem Gebiete gewisse geschichtliche Antecedentien. Der Bund Josuas (Jos 24 25), der das Volk zur Abschaffung des Götzendienstes verpflichtet, bedeutet gewiss eine Antedatirung, er braucht aber keine Antedatirung des Bundes Josias zu sein. Nach II Reg 11 17 verpflichtete Jojada König und Volk in Form eines Bundes zur Beseitigung des tyrischen Baaldienstes. Auffällig ist aber hier der Ausdruck: Jojada schloss den Bund zwischen Jahve und zwischen dem Könige und dem Volke, dass man ein Volk Jahves sein wolle (und zwischen dem Könige und zwischen dem Volke). Die eingeklammerten Worte sind eine Dublette, sie fehlen in der Chronik und II Reg bei Lucian, aber vielleicht sind sie das Ursprüngliche und dann würde es sich am Ende um die Anerkennung des Königs handeln. Dafür spricht das הברית. Ungeschichtlich oder wenigstens unzuverlässig ist II Chr 29 10. — Sonst ist, abgesehen von Gen 15 Ex 24 34, von einer Berith Jahves oder mit Jahve in der vorprophetischen Literatur nicht die Rede. I Reg 19 10 14 ist ברית nach LXX (vgl. cod. Al. und Lucian) zu streichen. In der prophetischen Literatur findet sich vor dem Deuteronomium ברית für Gesetz nur Hos 6 7 8 1.

[3] Jeremia redet schon von dem mit den Vätern geschlossenen Bunde (11 3f. 34 13).

zuge aus Aegypten Israel zu seinem Volke angenommen[1]. Obendrein fiel Juda nach Josias Tode vom Deuteronomium ab und bald darauf ging es unter. Da hatte Jahve sein Verhältniss zu Israel thatsächlich gelöst, weil Israel den Bund gebrochen hatte, und nicht nur jetzt, sondern von jeher hatte es ihn übertreten (Jer 11 10 22 9 Ez 16 59 44 7 Jer 31 32 Dt 29 13ff. 31 16 20 Lev 26 15). Das Schwert rächte den Bund (Lev 26 25), der Fluch, der im Deuteronomium auf die Uebertretung des Gesetzes gelegt wird, hatte Israel erreicht (Jer 11 8 Ez 16 59 Dt 29 13ff. 30 1 15ff. vgl. bes. Dt 28 15ff. Lev 26).

Indessen bekam der Bund zwischen Jahve und Israel für die Juden auch noch eine ganz andere Bedeutung. Die Propheten hatten verheissen, dass Jahve in Zukunft selbst ein Volk schaffen werde, das seinen Forderungen entspräche (s. S. 217, 237ff., 252. In diesem Sinne redeten die prophetischen Schriftsteller des Exils und der nachexilischen Zeit von einem zukünftigen Bunde[2], als einem unzerstörbaren Gnadenstande Israels. Da schreibt Jahve Israel sein Gesetz ins Herz, so dass die Bedingung des Bundes nun zweifellos erfüllt wird[3]. Deshalb steht dieser Bund so unwiderruflich fest wie der Noabund (Jes 54 9 10). Jahve gewährte ihn trotz der zunächst noch vorhandenen Sünde des Volkes (Ez 16 60ff.). Das zukünftige Israel heisst deshalb ein Bund von Volk (Jes 42 6 49 8), aber auch die nachexilische Gemeinde nannte sich geradezu den Bund (Mal 3 1 vgl. S. 124) oder den heiligen Bund (Dan 11 28 30). Jahve konnte auch weiterhin die Verletzung des Bundes schwer strafen (Jes 24 5), aber er konnte ihn nicht aufheben. Als unverbrüchliche Gnadenzusage erschien nun aber auch der Bund mit den Erzvätern und der am Sinai. Jahve musste Israel wiederherstellen, indem er an den Bund mit den Vätern gedachte (Lev 26 44 Dt 4 31 vgl. Ez 16 60 8)[4]. Das Gericht war eben ein-

---

[1] Vgl. Dt 26 16—19. „Sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein", heisst es zuerst Hos 2 25 und danach oft bei den Späteren (z. B. Jer 7 23 Ez 11 20 Zach 2 15 Dt 4 20 Lev 26 12 Gen 17 7 8). Hierher gehört auch die deuteronomistisch gefärbte Stelle Ex 19 5 6: „Wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk."

[2] Er heisst neuer Bund (Jer 31 31), Friedensbund (Ez 34 25 37 26), ewiger Bund (Ez 16 60 Jes 55 3 61 8 Jer 32 40).

[3] Jer 31 31ff. Er legt ihm die Gottesfurcht in's Herz (Jer 32 40), er giebt ihm ein fleischernes Herz statt des steinernen (Ez 36 26f.), alle Glieder seines Volkes sind gottgelehrt (Jes 54 13). Vgl. auch Dt 30 6 mit 29 3.

[4] זָכַר vgl. auch Gen 9 15 Ex 2 24 6 5. Hierbei wird besonders auf den

getreten und sein Erfolg ein höchst unvollkommener an dem Volke, das nach geschichtlicher Nothwendigkeit das Volk Jahves bleiben musste. Hierbei konnten und mussten die Erwählung und der Bund allerdings auch aufs schwerste missverstanden werden.

Bemerkenswerth ist noch die Gestalt, in der der Bund Gottes im Priestercodex des Pentateuch erscheint. Mit Israel selbst wird hier überhaupt kein Bund geschlossen, sondern an ihm lediglich der Bund mit Abraham, Isaak und Jakob, d. h. die diesen gegebene Zusage erfüllt (Ex 6 4ff.). Deshalb wird auch das Israel geoffenbarte Gesetz hier gar nicht als Bedingung des Bundes mit Israel hingestellt. Jahve giebt dem Volke seine Gnadenverheissung und dann weiter seine Gebote, deren Erfüllung selbstverständlich und bei ihrer Natur am Ende auch leicht denkbar ist. Ebenso ist es bei dem Bundesschluss mit Abraham und dem früheren mit Noa, der sich auf alle Menschen, sogar auf die Thiere erstreckt (Gen 9 8ff. vgl. 6 18 17). Die Frömmigkeit Abrahams und Noas ist zwar beide Mal die Voraussetzung der göttlichen Zusage, aber die Bundesgebote beziehen sich bei Noa (trotz des angeschlossenen Verbotes des Mordes) und Abraham wie später bei Mose auf lauter äusserliche Dinge. Schon dem ersten Menschen giebt Gott ein Gebot (Gen 1 28ff.), aber von einem Bunde ist da nicht die Rede, denn der Bund ist für den Priestercodex unverbrüchliche Gnadenzusage[1], die der ersten Menschheit nicht gegeben werden konnte.

Bund mit den Erzvätern Bezug genommen (Lev 26 42 45 Dt 4 31 II Reg 13 23 vgl. Mi 7 20), seltener auf den am Sinai (Zach 9 11).

[1] Diesen Sinn haben auch die Bünde mit David (II Sam 23 5 Jer 33 21 Ps 89 4 II Chr 13 5 21 7), Levi (Jer 33 21 Mal 2 4 5 8 vgl. Num 18 19) und Pinehas (Num 25 13). Dagegen scheint es, dass J und E, abgesehen von Gen 15 18ff., von einem Schwur Jahves bei der Verheissung Kanaans an die Väter nichts erzählten. Denn Gen 50 24 bezieht sich auf etwas zurück, was die Genesis überhaupt nicht berichtet, Gen 26 3 wird allgemein für später gehalten und die Integrität von Gen 24 7 wird von Dillmann mit Recht bezweifelt. Um so mehr ist an notorisch späteren Stellen von der beschworenen Verheissung die Rede (Gen 22 16 Ex 6 8 13 5 11 32 13 Num 14 16 30) und sehr oft im Deuteronomium und im Josua. Vgl. noch Jer 11 5 Ez 16 8 20 5 6 15 23 28 42 36 7 44 12 47 14 Mi 7 20 und die Verheissungen beim Anonymus Jes 45 23 54 9 62 8. Gleichbedeutend damit ist die Beschwörung der Drohung gegen die Heiden (Dt 32 40 Jes 14 24 Jer 49 13 51 14). Dass Jahve dem David das Königthum zugeschworen habe (II Sam 3 9), hat man schwerlich vor dem Untergang des Nordreichs gedacht (vgl. Ps 89 4 132 11 und weiter Ps 110 4). Dagegen beschwört Jahve bei Amos seine Drohung gegen Israel, die in der That viel unglaublicher war als seine Verheissung (Am 4 2 6 8 8 7 Jer 22 5 44 26). Vgl. dazu Num 14 30 32 10 Dt 1 34 2 14 Jos 5 6 Jdc 2 15 Ps 95 11. Vgl. sonst noch I Sam 3 14, auch keine alte Stelle, und übrigens oben S. 191.

Also liegt hier die Auffassung des Bundes, die zuerst bei Ezechiel auftritt, in abstracter Form vor — auch ein Beweis für die nachezechielische Entstehung dieser Schrift[1].

§ 39. Der Untergang Judas und die Sünde der Väter.

Mit dem unglücklichen Ende Josias (608) kam auch sein Werk, die deuteronomische Reformation, zu Fall. Der Gehorsam gegen das Gesetz schien nichts gefruchtet zu haben, das Volk wandte sich deshalb zu den Culten zurück, die es mit halbem Herzen und vielfach auch mit bösem Gewissen aufgegeben hatte (Jer 11 9ff.)[2]. Nicht der Götzendienst Manasses, sondern die Reformation Josias erschien vielen als gottlose Neuerung und Abfall. Mit dem Götzendienst gewann auch die Ungerechtigkeit wieder die Oberhand (Jer 22 13ff.). Bis zum Untergang Jerusalems dauerte dieser Zustand fort. Auch jetzt schloss der Götzendienst das zuversichtlichste Vertrauen auf Jahve und namentlich auf den Tempel in sich (Jer 7), und dies Vertrauen wurde durch die Deportation Jojachins und die theilweise Plünderung des Tempels im Jahre 597 nicht gebrochen, sondern eher noch gesteigert. Es schien undenkbar, dass Jahve seinen Hausrath lange in den Händen der Chaldäer lassen sollte (Jer 27 28). So wagten die Judäer zweimal den ungleichen Kampf mit Nebukadnezar. Selbst die schreckliche Erfüllung der prophetischen Drohung brachte die Masse nicht sofort zu der Einsicht, dass die Propheten im Recht gewesen seien. Noch in Aegypten bekam Jeremia zu hören, dass all dies Unglück von dem Moment an eingetreten sei, wo man unter Josia den Dienst der Himmelskönigin eingestellt habe (Jer 44 16ff.). In dem verwüsteten Juda flackerte der national-religiöse Fanatismus auch nach der Zerstörung Jerusalems wieder auf (Ez 33 24) und noch nach dem Exil bestand hier der Götzendienst fort, den Propheten und Gesetz bekämpft hatten.

---

[1] Vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 423f.; J. J. P. Valeton jr. (ZATW 1892, 1ff.); R. Krätzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. (1896).

[2] Völlig wiederhergestellt wurde der Götzendienst Manasses aber nicht. Die Himmelskönigin wurde damals nur heimlich verehrt (Jer 44 16ff. vgl. 7 17ff.) und ob im Tempel zu Jerusalem zur Zeit Sedekias wirklich alles das geschah, was Ezechiel dort in der Vision sieht (s. o. S. 272 Anm. 3), steht dahin. Sicher ist nur, dass die Höhen mit den Gillulim wiederhergestellt wurden (Ez 6), auch das Kinderopfer kam wieder vor (Ez 20 31 vgl. Jer 7 31). Dass der Stand der Dinge aber wesentlich besser war als zur Zeit Manasses, sieht man daraus, dass der Untergang Jerusalems eben aus der Sünde Manasses erklärt wurde (Jer 15 4ff. 32 28ff. II Reg 23 26 24 3 Lev 26 39f. Lam 5 7 Jes 65 7). Auch die Propheten redeten so, wie der Protest des Volkes (Ez 18 2 Jer 31 29) zeigt.

Auch in Babylonien stand es zuerst nicht anders. Hier weissagte Ezechiel in Anlehnung an Jeremia der Gola Jojachins den Untergang Jerusalems. Seine Leidensgefährten waren mit den in Jerusalem Zurückgebliebenen verfeindet (Ez 11 15ff.), aber am Bestande Jerusalems hing ihr Dichten und Trachten (vgl. auch Jer 29). Auch hier stiessen deshalb die Gegensätze aufs schärfste zusammen. Ezechiel rühmt sich, dass er mit einer Stirn härter als Kiesel dem Volke entgegentrat (3 8). Aber seine Gegner zwangen ihn auch zu schweigen, Jahre lang musste er sich still zu Hause halten und nur gegenüber gelegentlichem Besuch konnte er seine Drohungen äussern (3 25ff.). Die Nachricht vom Falle Jerusalems donnerte dann freilich die Exulanten derartig nieder, dass sie vor Schrecken die üblichen Trauergebräuche unterliessen (24 15ff.). Grimmig klatschte der Prophet über seinen schrecklichen Triumph in die Hände (6 11 21 19 22 22 13) und in einer Sprache, die jedes Gefühl wie jeden Geschmack beleidigt, redete er von der Sünde, die nun gestraft sei (16 23). Aber nach dem Ton, in dem Ezechiel redet, muss man sich auch die Leute vorstellen, zu denen er spricht. In ihrer Mehrzahl dürften die Exulanten in Babylonien wie die in Aegypten im Heidenthum untergegangen sein[1].

Indessen hatten die Propheten und ihre Anhänger mit dem Untergange Jerusalems eben doch Recht behalten. Ezechiel sagt deshalb immer wieder: und nun wisst ihr, dass ich Jahve bin. Wer an Jahve überhaupt festhalten wollte, musste in dem Geschehenen wohl oder übel das Gericht sehen, das die Propheten geweissagt hatten. Einen Theil der Exulanten befiel ein Schuldgefühl, in dem sie vergehen zu müssen meinten (24 15ff. 33 10 37 11), und die Empfindung, dass die ganze Vergangenheit Israels der Hauptsache nach eine grosse Schuld bedeute, bildet von da ab einen Grundzug des Judenthums. Das alte Israel selbst hatte keinen wesentlichen Gegensatz zwischen seinem Sollen und Sein empfunden. Freilich gerieth Israels Thun oft genug in Widerspruch mit dem göttlichen Willen, aber das schien in der Kurzsichtigkeit der Menschen begründet zu sein, die den richtigen Weg verfehlte. Deshalb bedurfte Israel eben der göttlichen Thora in Priesterthum

---

[1] Ueber den Götzendienst in Juda vgl. § 44. Unter den Flüchtlingen in Aegypten verehrten namentlich die Weiber die Himmelskönigin (Jer 44), den babylonischen Exulanten wirft Ezechiel vor, dass sie die Gillulim verehren und sogar Kinderopfer darbringen (Ez 14 1ff. 20 30ff.). Sie wollten freilich dem Jahve damit dienen, aber das musste im Heidenland zum Heidenthum führen.

und Prophetie. Einzelne sündigten auch aus Bosheit, אַנְשֵׁי בְלִיַּעַל, die nichts taugten, die Israel aber auch von sich stiess. Auch das Verdammungsurtheil, das die Propheten über ihr Volk sprachen, galt zunächst der Gegenwart, der Vergangenheit nur, soweit sie mit der Gegenwart zusammenhing. Am stärksten äussern sich Hosea und Jeremia, die den Untergang Israels und Judas weissagen und als Glieder ihres Volkes die Nothwendigkeit des Untergangs aufs tiefste empfinden. Aber verurtheilt wurde die ganze Vergangenheit, als Jahve thatsächlich sein Kleinod in die Hände der Heiden gegeben und seinen heiligen Namen vor der Welt entweiht hatte. Ezechiel sieht in der Geschichte Israels nichts als eine ununterbrochene Kette von Treulosigkeit und Ungehorsam, „Haus Widerspenstigkeit“ ist bei ihm die stehende Bezeichnung des Volkes. Nach Hoseas und Jeremias Vorgang schildert er Israel und Juda als zwei Ehebrecherinnen, aber er datiert ihre Schande sogar über den Auszug aus Aegypten hinauf (23 2ff. 16).

Die Propheten hatten die Unglücksfälle der jüngsten Geschichte als Züchtigungen angesehen, durch die Jahve vergeblich das Volk von seinen Sünden abbringen wollte (Am 4 6ff. Jes 9 7ff. Jer 2 30). Jetzt wurde alles geschichtliche Unglück Israels als Strafe betrachtet und die Sünde sollte immerdar der Götzendienst gewesen sein, um den sich der Kampf zwischen der prophetischen Partei und dem Volke schliesslich gedreht hatte. In der deuteronomistischen Bearbeitung der älteren Geschichtsbücher ist diese Betrachtung der Vergangenheit consequent durchgeführt. Hier werden die einzelnen Nöthe der Richterzeit und die darauf folgenden Rettungen sammt und sonders aus einem entsprechenden Wechsel von Abfall und Bekehrung erklärt. Aber die Bekehrung war niemals eine aufrichtige, unausrottbar wurzelte im Herzen des Volkes der Hang zum Götzendienst, schon nach dem Verlauf der Richterzeit konnte man voraussehen, wie es mit ihm einmal enden musste. Ebenso wird die Königszeit zu allermeist verdammt. Salomo diente in seinem Alter den Götzen, die Strafe dafür war die Losreissung Israels vom Hause Davids. Aber Israel war dann in der Sünde Jerobeams für immer von Jahve abgefallen, schon bei der Gründung des Nordreichs war deshalb sein Untergang besiegelt. Juda, das freilich im Tempel von Jerusalem das wahre Heiligthum hatte, war im Grunde nicht viel besser. Es hatte auch einzelne fromme Könige gehabt, aber nur Hizkia und Josia waren dem David an Frömmigkeit gleich und ihre Frömmigkeit konnte den Götzendienst nicht dauernd abstellen. Darum musste auch Jerusalem mit dem Tempel fallen,

wie früher Israel gefallen war (II Reg 17)[1]. Schon dem Salomo war dies für den Fall angekündigt, dass Israel zu den Götzen abfiele (I Reg 9), Samuel hatte es dem Volke bei der Einsetzung Sauls angedroht (I Sam 12), ja Mose und Josua hatten den Vätern, als sie über den Jordan gingen, die dereinstige Vertreibung Israels aus Kanaan als die Strafe des Götzendienstes vor Augen gestellt (Dt 28ff. Lev 26 Jos 23f.). Aber auch das Israel der Wüstenzeit sollte um nichts besser gewesen sein als das spätere, seine langen Leiden waren Strafe für immer neue Gottlosigkeit[2]. Israel hatte auch damals an den Götzen gehangen (Dt 31 16) und nicht mit aufrichtigem Herzen den Bund geschlossen (v. 21). Nach Ezechiel war schon die Noth in Aegypten Strafe für Götzendienst. Selbst die grössten Helden und Heiligen verschonte der Vergeltungspragmatismus nicht. Während Salomos Götzendienst und Davids Schandthat in der Ueberlieferung gegeben waren, wird für Moses und Aharons Tod in der Wüste die Erklärung gefordert und gefunden[3].

Ein tiefer Ernst liegt dieser Geschichtsbetrachtung zu Grunde, so fremdartig und abstossend sie auch im Einzelnen wie im Ganzen erscheinen mag. Man schob die Schuld nicht von sich ab, indem man die Väter anklagte, man bekannte damit vielmehr die eigene, denn das Israel der Gegenwart war mit dem der Vergangenheit am Ende doch identisch (Neh 9 vgl. 1 6). Einmal erwacht war dies Schuldgefühl aber auch unausrottbar. Der Eindruck des Schlages, von dem das Volk einst getroffen war, konnte nie wieder verwischt werden, er erneuerte sich für die Juden bei allen Unglücksfällen, von denen sie in ihrer späteren nicht minder leidvollen Geschichte betroffen wurden. Ueberhaupt aber war der Glaube, auf dem sie standen, nur festzuhalten in dem Gedanken, dass Jahve ihr altes Glück wegen der Sünde der Väter vernichtet habe und es wegen ihrer eigenen Sünden nicht wiederherstelle.

Den Propheten erscheint die Sünde Israels zunächst immer als der Abfall von einer besseren Vergangenheit oder als Entartung seiner ursprünglich guten Natur[4]. Dagegen stammt der Glaube, dass die

---

[1] Zu Jerusalem sagt Jahve bei Ezechiel: Dein Vater war der Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin (16 3, vgl. dagegen Jes 1 21). Dasselbe sagt Ezechiel von Israel (16 45).

[2] Ex 32 22 אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת־הָעָם כִּי בְרָע הוּא. Num 14 27 הָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת (vgl. v. 11). Dt 9 24: מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם יהוה מִיּוֹם דַּעְתִּי אֶתְכֶם (vgl. v. 7ff.); vgl. 31 27. Vgl. dagegen Am 5 25 Hos 2 17 9 10 11 1 Jer 2 2.

[3] Num 20 12 24 27 14 Dt 32 51, vgl. dagegen Dt 1 37 3 26 4 21.

[4] Das meint eigentlich auch Ezechiel, wenn er sagt, dass Jahve dem Volke ein fleischernes Herz statt des steinernen geben werde (Ez 36 26).

menschliche Natur sündhaft sei[1], vielmehr von ihren Nachfolgern. Seine geschichtliche Wurzel hat er im Untergang Israels und Judas, d. h. in der Deutung, die dies Ereigniss erfuhr. Mit Israel fielen sodann alle Völker unter dasselbe geschichtliche Gericht und somit unter dasselbe und wo möglich ein noch schärferes Urtheil. Denn alles menschliche Schicksal bedeutete fortan ein göttliches Gericht, und das überall sich manifestirende und weltumfassende göttliche Gericht bewies die Sünde aller Menschen. Aber der Glaube, dass die Menschen von Natur sündhaft seien, entstammt mehr noch dem praktischen Kampfe, den die Anhänger und Nachfolger der Propheten gegen die Gottlosigkeit des Volkes führten. Dabei fällt das Judenthum in die vorprophetische Auffassung der Sünde zurück. Während für die Propheten die Sünde überall die That des freien Willens ist, betrachtet das Judenthum wie das alte Israel auch jede unbewusste Verletzung der göttlichen Ordnung als Sünde und Schuld, die der Strafe verfällt oder wenigstens verfallen kann. Sündig war der Mensch empfangen und geboren (Ps 51 7 Job 14 4), und nach Eliphaz bedeutet die natürliche Unreinheit der Creatur eine Schuld, die sie mit der Vernichtung büssen mag (Job 4 17 ff.). Im Priestercodex wird alle natürliche Unreinheit als Sünde betrachtet und behandelt.

---

[1] Die Fluthsage ist fremdländischen Ursprungs, aber bei den Hebräern hat sie dadurch einen besonderen Sinn gewonnen, dass die Fluth hier allein aus der Sünde erklärt wird und dass sie mit dem Sündenfall die ganze Vorstellung von der Urzeit ausfüllt. Wie alle Geschichte nach späterer Anschauung, so verläuft auch die Urgeschichte der Menschheit in der Verkettung von Sünde und Gericht, Frömmigkeit und rettender Gnade. Die Strenge des göttlichen Gerichts wird in der einmaligen Vernichtung des gesammten Weltbestandes vorgestellt und die Grösse der Gnade in der Rettung des Einen Frommen, durch den die Menschheit und die gesammte Thierwelt vor dem völligen Untergang bewahrt und neu gegründet wird, um in einer fortan unerschütterlichen Naturordnung festen Bestand zu haben. Trotz der Sünde soll nie eine Sündfluth wiederkehren. Hierauf liegt aber wohl nicht der Nachdruck. Vielmehr erscheint die Sündfluth als das vorgeschichtliche Gegenbild des geschichtlichen Weltgerichts. Die Sündfluthererzählung gehört dem Kern des jahvistischen Erzählungswerkes nicht an und ist ihm vielleicht erst im 7. Jahrhundert eingefügt. Vielleicht hat deshalb erst die prophetische Idee des Weltgerichts das Interesse der Hebräer für diesen Stoff geweckt. Allerdings konnte der Einzelne auch unabhängig von den Propheten auf die Idee von der Verderbtheit der Menschennatur (Gen 6 5 8 21) kommen. Mit prophetischen Anschauungen steht es auch in Widerspruch, dass Jahve durch das Opfer Noas, das möglicher Weise als das erste Opfer gedacht war, umgestimmt wird. Aber hierin folgt die Erzählung einfach dem fremden Muster.

§ 40. Die Möglichkeit der Bekehrung.

Mit der Zerstörung Jerusalems hatte die prophetische Drohung sich vollständig erfüllt und eben damit der prophetische Glaube über die volksthümliche Religion definitiv gesiegt. Sofort änderte jetzt die Prophetie ihre Haltung gegenüber dem Volke. Derselbe Ezechiel, der bis dahin aufs leidenschaftlichste die Drohung vom Untergange Jerusalems verfochten hatte, trat jetzt ebenso eifrig als der Tröster seiner Leidensgefährten auf. Die Zukunftshoffnung, die bei den eigentlichen Propheten neben der Ankündigung des Gerichts nahezu verschwindet, ist bei ihm die grosse Hauptsache. Jahve hatte seinen heiligen Namen vor aller Welt entweiht, indem er Jerusalem zerstörte. Denn nach Meinung der Heiden war er dabei den Chaldäern erlegen. Jetzt musste er die Ehre seines Namens wiederherstellen. Deshalb verfallen die Nachbarn Judas und die Aegypter demselben und am Ende einem viel strengeren Gericht (c. 25—32)[1]. Dann siedelt Jahve das Volk der zwölf Stämme wieder in seinem Lande an, er bescheert ihm da reiche Ernten und durch einen zweiten David verschafft er ihm Gerechtigkeit in Herrschaft und Gericht. Schliesslich führt er den Gog von Magog gegen das neue Jerusalem, um in seiner Vernichtung die seinem Namen jetzt angethane Schmach vollends abzuwaschen (c. 34—39). Mit vollkommener Zuversicht spricht Ezechiel diese Erwartungen als etwas ganz Selbstverständliches aus, unter Verhältnissen, bei denen ihre Erfüllung höchst unwahrscheinlich war. Aber es steht für ihn felsenfest, dass die Ehre Gottes in glänzender Wiederherstellung seines Volkes zur Geltung kommen wird. Vierzehn Jahre nach der Zerstörung Jerusalems lag vor Ezechiel der Bauplan des zukünftigen Tempels, auf dem alle Thüren und Fenster und selbst die Dimensionen der Opfertische bestimmt waren.

Ebenso fest wie die Wiederherstellung Israels stand ihm die endliche Bekehrung des Volkes. Die wunderbare Umwandlung, die die Strafe an ihm bewirken sollte, war freilich jetzt so wenig eingetreten wie früher (s. S. 269). Ezechiel erhoffte sie noch von der Zukunft (36_{26} $11_{19\ 20}$), er hielt es dabei sogar für möglich, dass Jahve das noch unbekehrte Volk wiederherstellen und es durch seine Wohlthaten so beschämen würde, dass es sich bekehren müsste (20_{41}ff. 16_{60}ff.). Aber vor allem erschien ihm die Bekehrung des Volkes als eine praktisehe Aufgabe der Gegenwart, die er selbst mit Ernst und Umsicht angriff.

[1] Vgl. S. 220.

Die völlige Verurtheilung des gegenwärtigen Volkes und seiner Väter hat bei ihm und seinen Nachfolgern nämlich nur den Sinn, dass es mit dem Volke ganz anders werden müsse, er hielt es aber nicht für unverbesserlich. Unverbesserlich konnte das Volk erscheinen, wenn man auf seine Gesammtheit sah. Aber auf eine wunderbare Umwandlung der Gesammtheit hatte man schon früher verzichtet, als man unter Hizkia und Josia den Weg praktischer Reformen beschritt. Man musste diesen Weg jetzt von neuem betreten, es musste nur in anderer Weise geschehen. Das nationale Reich, auf das man sich früher gestützt hatte, war dahingefallen, man war auf die freie Zustimmung der Leute angewiesen. Es galt die Einzelnen zu gewinnen und sie praktisch zur Erfüllung des göttlichen Willens anzuleiten, um so um den kleinen Kern der Anhänger des Gesetzes ein neues Israel zu sammeln. Der Eindruck der furchtbaren Erlebnisse, die den Propheten Recht gegeben hatten, machte sich in der That bei Vielen geltend, und sie wurden gewonnen durch die Verheissung der Wiederherstellung Israels und durch die Drohung eines abermaligen Gerichts, das ihr vorausgehen sollte, noch mehr aber durch die Verheissung und Drohung individueller Vergeltung, die sie dabei erfahren sollten.

Eine individualistische Zeitströmung machte sich schon vor der Zerstörung Jerusalems bemerkbar. Im Vorgefühl des Untergangs der Nation fingen die Einzelnen damals an, für ihre Person grössere Hoffnungen auf Jahve zu setzen, als das herkömmlich war. Auch die Predigt der Propheten hatte dazu beigetragen. Wenngleich ihre Drohung dem Volke in seiner Gesammtheit galt, so kehrte sie sich doch mit besonderer Zuspitzung gegen einzelne Individuen, die in besonderem Masse schuldig erschienen oder der prophetischen Predigt in den Weg traten. Weiterhin wurde die Drohung mehr und mehr dahin eingeschränkt, dass ein Rest des Volkes, vor allem diejenigen, die sich dem prophetischen Worte fügten, erhalten bleiben sollten (Sef 2 1 ff.)[1]. Jeremia drohte bei der letzten Belagerung Jerusalems Allen mit dem Tode, die in der Stadt blieben, aber Leben verhiess er Allen, die zu Chaldäern überlaufen würden (Jer 21 8 9). Besonders sollte er dem Baruch

[1] Anderseits waren die prophetischen Reformbestrebungen noch mehr als früher die nationale Religion dem abgöttischen Privatcultus entgegengetreten. Die Therafim, die namentlich die Weiber in den Häusern verehrten (Gen 31 19 30 I Sam 19 13ff.), Zauberei, Wahrsagung und Todtenbeschwörung waren beseitigt. Jakob vergräbt die fremden Götter und die Ohrringe seiner Weiber unter dem Baume von Sichem (Gen 35 2ff.).

(Jer 45)[1] und seinem Lebensretter, jenem äthiopischen Eunuchen (Jer 39 15ff.), solche Verheissungen gegeben haben. Ezechiel hatte mit Bestimmtheit erwartet, dass beim Untergang Jerusalems zwischen Gottlosen und Frommen ein scharfer Unterschied gemacht würde. Kein Frommer sollte dabei umkommen (9 3ff.), aber auch kein Gottloser verschont bleiben[2].

Der älteren Zeit war es selbstverständlich erschienen, dass der Sohn die Sünden des Vaters und das Volk die Sünden früherer Generationen und am Ende des Stammvaters büsste. Auch die deuteronomistischen Schriftsteller stellten den Satz auf, dass Jahve die Sünden der Väter heimsuche an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, dass er aber bis ins tausendste Glied wohlthue denen, die ihn liebcn und seine Gebote halten (Dt 5 9 10 Ex 20 5 6)[3]. Dieser Glaube war auch im späteren Judenthum sehr lebendig. Die deuteronomistischen Schriftsteller erklären die Langmuth, mit der Jahve Juda verschonte, aus der Frömmigkeit Davids, und die Zukunftshoffnung wurde auch späterhin mit dem Gedanken an die frommen Väter und Heiligen der Vorzeit begründet. Aber die Zeitgenossen Ezechiels verspotteten die Meinung, dass der Untergang Jerusalems die Strafe für die Schuld der Vergangenheit, namentlich für die Sünde Manasses sei[4]. Sie sagten: die Väter assen saure Trauben und den Kindern wurden die Zähne stumpf (Ez 18 2 vgl. Jer 31 29). Ezechiel ist deshalb bemüht zu zeigen, dass die gegenwärtige Generation nicht besser sei, als die frühere. Im Tempel von Jerusalem sieht er in der Vision Gräuel, wie sie einst Manasse geübt hatte (c. 8). Sedekia ist um seines Eidbruchs willen der Rache Jahves verfallen (c. 17), und das nach Jojachins Deportation in Jerusalem

---

[1] Merkwürdig ist aber die Zurechtweisung, die Jeremia ihm zugleich ertheilt (4 5).

[2] Dass Ezechiel auch dies letztere geweissagt hatte, zeigt die wunderliche Erklärung des gegentheiligen Ausgangs (14 12ff. vgl. 21 8, welche Stellen freilich mit 9 3ff. unvereinbar sind). — Ungefähr in diese Zeit gehört wohl der Einschub, den die Erzählung von Sodoms Untergang Gen 18 22b—33a erfahren hat. Abraham bittet nicht, wie man gewöhnlich meint, für Sodom, ihn ängstigt vielmehr die Möglichkeit, dass in einem Falle wie dem von Sodom Gerechte mit den Gottlosen umkommen könnten. Zuletzt erklärt Jahve, dass nicht einmal zehn Gerechte in Sodom unschuldig sterben sollten, sondern dass er aus Rücksicht auf sie lieber auf die Bestrafung der gottlosen Stadt verzichten wolle. Dass dies Intermezzo mit der übrigen Erzählung nichts zu thun hat, ist evident, sobald man seinen wahren Sinn beachtet. Es ist aber merkürdig, dass man vom Untergang Sodoms nicht lesen konnte, ohne auf solche Gedanken zu kommen.

[3] Das לַאֲלָפִים wird Dt 7 9 doch wohl richtig erklärt.

[4] Vgl. S. 302 Anm. 2.

zurückgebliebene Volk ist in jeder Hinsicht zum Gericht reif (c. 22). Ezechiel läugnet aber auch, dass der Einzelne jemals für die Sünden des Vaters oder der Vater für die Sünden des Sohnes sterbe, und ebensowenig will er zugeben, dass die Gerechtigkeit des Vaters dem Sohne nützen könne. Noa, Daniel und Hiob hätten keines ihrer Kinder aus einem göttlichen Gericht retten können, wenn es gottlos gewesen wäre (14 12ff.). Nach beiden Seiten tritt er somit dem Satze entgegen, dass Jahve den Kindern statt den Vätern vergelte[1]. Es erscheint ihm selbstverständlich, dass der gerechte Gott, in dessen Gewalt alle Menschen sind, jeden nach seinem Rechte behandelt (c. 18)[2].

Ezechiel war der Ueberzeugung, dass der Wiederherstellung Israels ein weiteres Gericht vorausgehen müsse, durch das Jahve alle Gottlosen austilgen würde (20 33ff. 13 9), dass aber bis dahin jeder Sünder sich bekehren und damit dem göttlichen Gerichte entgehen, wie umgekehrt jeder Gerechte zum Sünder werden und dem Gericht verfallen könne. Er sah seinen Beruf der Hauptsache nach darin, als Seelsorger jeden Einzelnen vor diesem Gerichte zu warnen, die Gottlosen zur Bekehrung und die Gerechten zum Beharren in der Gerechtigkeit aufzurufen. Der Prophet, der bis dahin wie ein Wächter auf der Stadtmauer das Volk vor dem drohenden Unheil gewarnt hatte, sollte fortan auch der Wächter für die einzelnen Seelen sein (33 1ff. 3 16ff.). Er war sich bewusst, dass Jahve jede Seele von ihm fordern müsste, die ungewarnt vom Gericht ereilt würde. Dieser Glaube an die göttliche Gerechtigkeit gab jedem Einzelnen einen religiösen Werth, wie er ihn früher nicht gehabt hatte. Er hat aber zur Voraussetzung auch die Gewissheit, dass jeder Einzelne die Kraft in sich trage, sich von der Sünde abzuwenden und so aus den Konsequenzen seiner früheren bösen Thaten herauszukommen. Ezechiel ergänzt damit in bedeutsamer Weise die Ueberzeugung der Propheten, dass alle Sünde aus dem freien Willen der Menschen stamme. Gottlosigkeit und Sünde sah er überall vor Augen, aber er verlor darüber den Muth nicht, es gab eine Bekehrung, für die es nie zu spät war, so lange das Gericht noch verzog. „Wendet euch um und ab von allen euern Sünden, damit euch die Schuld nicht ins Verderben stürze! Werft von euch alle eure Sünden, mit denen ihr gesündigt habt, und schaffet euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Warum wollt Ihr sterben,

---

[1] Auch Dt 7 10 wird die Bestrafung der Kinder für die Väter abgelehnt; vgl. Dt 24 16 II Reg 14 6.

[2] Vgl. auch Jer 31 29 30.

Haus Israel! Denn ich habe kein Gefallen am Tode des Sterbenden, bekehrt euch und lebt!“ (Ez 18 30—32). Die späteren Gesetzgeber meinen freilich nicht, dass jeder Gottlose sich bekehren könne, aber was Ezechiel hier sagt, ist auch nicht nur für das Gesetz bedeutsam geworden, und auch das Gesetz stellt principiell der Sünde den freien Willen gegenüber, der sie überwinden kann.

Den Einzelnen steht also die Möglichkeit der Bekehrung offen, aus der Summe der einzelnen Bekehrten soll dann ein neues Israel entstehen. Ezechiel erwartete eine individuelle Vergeltung für Alle von dem zukünftigen Gericht, das bei seinem Eintritt jeden Einzelnen so nehmen würde, wie es ihn eben fände. Wer dann gottlos war, sollte sterben, wer gerecht, sollte leben. Aber auch schon in der Gegenwart sah er ein fortgehendes richterliches Walten Jahves an den Einzelnen (3 20) und ebenso sollte Jahve im messianischen Reiche immerfort das Unrecht austilgen (c. 34)[1]. Das ist auch eine Voraussetzung des späteren Gesetzes. Wo die menschliche Rechtspflege nicht ausreichte, der Sünde zu begegnen, da sollte überall die göttliche Vergeltung eintreten[2]. Allerdings ist diese Vergeltung bei Ezechiel wie im Gesetz wesentlich negativ gedacht. Während der Gottlose dem Tode verfällt, bleibt der Fromme erhalten, durch das Gericht scheidet Jahve die Sünder aus seinem Volke aus[3].

§ 41. Der gesetzliche Cultus.

Zur Bekehrung, die Jedem freisteht, giebt Ezechiel den Einzelnen praktische Anleitung. Er zählt eine Reihe von Sünden und Tugenden auf, deren Meidung und Beobachtung die Gerechtigkeit vor Gott ausmache. „Wenn ein Mann gerecht ist und

---

[1] Auch die Vision Zach 5 1—4 will zeigen, wie Gott allem Unrecht in Juda ein Ende macht. Bis dahin haben sich die Einzelnen mit Flüchen der Diebe und der Meineidigen zu erwehren gesucht, von denen sie geschädigt wurden. Aber diese Flüche wirkten nicht immer, jetzt lässt Jahve Einen wirkungskräftigen Fluch gegen sie alle ausgehen. Es scheint, dass man in alter Zeit Flüche auf kleine Blätter schrieb und sie vom Winde treiben liess, damit sie so das Haus des Beleidigers träfen.

[2] Vgl. S. 110, 290, 327.

[3] Von hier (vgl. auch Ez 13 9) stammt wohl die Vorstellung oder das Bild vom Buche des Lebens (Ex 32 32f. Mal 3 16 Ps 69 29). Die Redeweise findet sich freilich schon Jes 4 3, aber die betreffenden Worte gehören schwerlich dem Jesaja an. Das Bündel des Lebens (I Sam 25 29) ist dagegen als ein Beutel mit Steinen oder auch als ein Bündel von Pfeilen gedacht, das man schüttelt. Wessen Stein oder Pfeil herausfällt, hat das Spiel verloren. Da waltet das Schicksal über den Einzelnen.

Recht und Gerechtigkeit übt: nichts Blutiges[1] isst und seine Augen nicht zu den Götzen (Gillulim) des Hauses Israel erhebt und das Weib seines Nächsten nicht befleckt und keinem menstruirenden Weibe sich naht und Niemanden bedrückt und das Pfand des Schuldners zurückgiebt, keinen Raub begeht, sein Brod dem Hungrigen giebt und den Nackten kleidet, nicht gegen Zinsen leiht und keine Draufgabe (bei der Rückgabe) nimmt, vom Unrecht seine Hand zurückhält und gerechtes Gericht übt zwischen den Leuten, in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte hält sie zu thun, — der ist gerecht, er soll wahrlich leben, spricht Jahve" (Ez 18_{5-9}). In dieser Aufzählung wiegen die moralischen Gebote durchaus vor, die übrigens zum Theil hohe Anforderungen stellen. Im Ganzen unterscheidet sie sich noch nicht wesentlich von dem Dekalog von Ex 20[2]. Aufs stärkste contrastirt damit aber die Gemeindeordnung, in die das Buch Ezechiels schliesslich ausläuft (c. 40—48) und die fast ausschliesslich cultisch-ceremoniellen Charakters ist. Ohne Zweifel setzt Ezechiel bei ihr die Gebote von c. 18 voraus. Das Volk, das er c. 40—48 im Auge hat, hat sich in ihrer Erfüllung zu Jahve bekehrt und Jahve hat alle Gottlosen aus ihm ausgetilgt. Das Gesetz machen für ihn eigentlich die Gebote von c. 18 aus, die Cultusordnung von c. 40—48 ist vielmehr Ausdruck seiner Zukunftshoffnung. In der Wirklichkeit mussten die Cultus- und Ceremonialgebote aber deshalb in den Vordergrund treten, weil es sich thatsächlich um eine empirische Gemeinde und nicht um eine Summe von einzelnen Bekehrten handelte. Ebenso zielt der Priestercodex des Pentateuch, der die Gesetzgebung Moses in lauter Cultus- und Ceremonialgeboten aufgehen lässt, auf eine Gemeinde, in der die Moralgebote Jahves gehalten werden. Das „wandle vor mir und sei untadelig" (Gen 17_{1}) ist für ihn die Voraussetzung alles Weiteren. Man darf ihn nach Gen 17 sogar wohl dahin verstehen, dass er die Religion (abgesehen von der Beschneidung und der Enthaltung vom Blutgenuss) ohne Opfer und Ritus denken kann. Sein Schweigen über Recht und Moral ist jedenfalls daraus zu erklären, dass er hierfür das Deuteronomium gelten lassen will.

---

[1] Lies nach 33_{25} עַל־הַדָּם statt אל ההרים. Wellhausen (zu Zach 9_{7}) versteht darunter wohl mit Recht heidnische oder illegitime Opfer schlechthin.

[2] Die Gerechtigkeit vor Gott, von der (abgesehen von Sef 2_{3}) zuerst Ezechiel redet, besteht aus einer Summe von צדקות, d. h. einzelnen Bethätigungen (3_{20} 18_{24} 33_{13} Jes 33_{15} 64_{5} Jer 51_{10} Dan 9_{18}). — Vgl. sonst die Aufzählungen Dt 27_{15-26} Jes 33_{14-16} Ps 15 24_{3-6}.

Aber noch in anderer Weise ist die Gemeindeordnung von Ez 40—48 bedeutungsvoll. Sie ist freilich nicht unmittelbar das Grundgesetz der jüdischen Gemeinde geworden, aber im Anschluss an Ezechiel entstand eine ganze Schule, in der seine Ideen fortlebten und weiter ausgebildet wurden. Aus dieser Schule ging der keineswegs einheitliche Priestercodex des Pentateuch hervor, der deshalb allein im Rückgang auf Ezechiel verstanden werden kann.

Auf Neujahr 572 wurde Ezechiel im Geiste nach Jerusalem versetzt, wo er auf dem erhöhten Zion den zukünftigen Tempel erblickte. Ein Engel, der ihn am Ostthor des Heiligthums in Empfang nimmt, führt ihn durch alle einzelnen Baulichkeiten, erklärt ihm ihren Zweck und misst ihm ihre Dimensionen mit Ruthe und Schnur vor. Als die Vermessung und Erklärung beendet ist, führt er ihn wiederum vor das Ostthor des äusseren Vorhofes und hier sieht Ezechiel, wie Jahve auf den Cheruben in den neuen Tempel einzieht. In demselben Aufzuge, in dem er einst den alten verlassen hatte, kommt er heran. Nachdem er im Debir des Tempels seinen Sitz eingenommen hat, wird Ezechiel in den inneren Vorhof beschieden und Jahve erklärt ihm, dass er von nun an wieder an dieser Stelle wohnen und sie nie wieder verlassen wolle, da die Israeliten diesen Ort in Zukunft nie wieder durch ihre Gräuel entweihen würden. Dann offenbart Jahve dem Propheten eine neue Cultusordnung, die als solche zugleich auf eine förmliche Volksordnung hinauskommt. Er bestimmt die Construction und die Masse des Altars, sowie die siebentägigen Opfer, mit denen er eingeweiht werden soll. Er legt ferner das Verhalten des Volkes zum Heiligthum dar. In Zukunft soll kein Heide mehr in den Tempel kommen, die heidnischen Tempelsclaven, die bis dahin die niederen Dienste am Heiligthum verrichtet haben, werden aus ihm verwiesen. An ihre Stelle treten die Priester der judäischen Landstädte, die bis auf Josia auf den Höhen amtirt hatten. Zur Strafe dafür sollen sie des Priesterrechts verlustig gehen, das in Zukunft allein den Nachkommen der ehemaligen Tempelpriester, den Söhnen Sadoks gehören soll. Kein Laie darf in Zukunft den inneren Vorhof betreten, nicht einmal dem Fürsten soll das gestattet sein. Es werden die Stellen bestimmt, an denen der Fürst an den verschiedenen Tagen beten und das Opfermahl geniessen soll, es wird auch angegeben, in welcher Weise das Volk an den hohen Festtagen den Tempel zu betreten und zu verlassen hat. Jahve giebt ferner genaue Anweisungen über die Einkünfte und Rechte der Priester wie über ihre Pflichten, die von ihnen zu beobachtende Reinheit und ihr Ver-

halten im Tempel und beim Gottesdienst. Die Feste des Kirchenjahres werden neu bestimmt und die an jedem Alltag und Festtag darzubringenden Opfer systematisch fixirt. Die Kosten des Cultus hat der Fürst zu bestreiten und zwar aus einer Steuer, die er in bestimmter Höhe im Volke erheben darf. Für seinen Unterhalt wird ihm übrigens ein bestimmter Grundbesitz zu unveräusserlichem Eigenthum überwiesen. Zuletzt wird noch gezeigt, wie der Tempel auch äusserlich den Mittelpunkt des Landes bildet. In seiner unmittelbaren Umgebung wohnen die Priester, nördlich davon die Leviten, südlich liegt die heilige Stadt, im Westen und Osten der Grundbesitz des Fürsten. Weiter südlich und nördlich wohnen die 12 Stämme, 7 im Norden und 5 im Süden, das Ostjordanland wird den Heiden preisgegeben. Vom Tempelhause geht aber eine Quelle aus, die das Todte Meer gesund macht und die Wüste Judas in ein fruchtbares Land verwandelt.

„Jahve ist dort" soll in Zukunft Jerusalem heissen, dahin fasst Ezechiel seine Hoffnung schliesslich zusammen (48 35) und ein Israel, in dessen Mitte Jahve wohnen kann, ist seine Forderung. Als Jahve seinen Platz im Debir wieder eingenommen hat, erklärt er dem Seher: „Menschenkind, du hast den Ort meines Thrones und den Ort meiner Fusssohlen gesehen, woselbst ich inmitten der Söhne Israels auf ewig wohnen will, und nicht soll fürder das Haus Israel meinen heiligen Namen entweihen, weder sie noch ihre Könige durch ihre Hurerei und durch die Leichen ihrer Könige in ihrem Tode, — da sie ihre Schwelle neben meine Schwelle setzten und ihren Thürpfosten neben meinen Thürpfosten und nur eine Wand zwischen mir und ihnen war und sie meinen heiligen Namen entweihten durch die Gräuel, die sie übten, und ich sie in meinem Zorn vertilgte. Nun aber sollen sie ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige von mir fernhalten, so will ich in ihrer Mitte wohnen in Ewigkeit" (43 7—9).

Der Abstand, der den Ezechiel und das ihm folgende Gesetz von der Prophetie wie von dem alten Israel scheidet, kommt in diesen Worten zu einem merkwürdigen Ausdruck. Das Wohnen Jahves inmitten seines Volkes war auch dem alten Israel und den Propheten als der Inbegriff alles Glückes Israels erschienen, aber für beide bedeutete es etwas anderes. Für das alte Israel war es etwas Selbstverständliches gewesen, für die Propheten dagegen etwas durchaus Bedingtes, die Nähe Jahves hatte für sie auch den furchtbarsten Ernst, aber doch in anderer Weise als für Ezechiel. Nicht nur die sittliche Verderbtheit des Volkes und nicht nur der Götzen-

dienst hat den Jahve von dieser Stelle vertrieben, Ezechiel muss auch daran denken, dass die Könige in unmittelbarer Nähe des Tempels wohnten und begraben wurden.

Das heilige Land und der heilige Berg hatten durch den Untergang Jerusalems ihre Bedeutung nicht verloren, sondern noch grössere gewonnen. Das Volk war vernichtet, aber das Land und der heilige Berg waren geblieben, das war die einzige Realität, die der Glaube besass und an die er sich klammerte. Die Religion bedurfte überhaupt eines Gegengewichts gegen den universalen Charakter des Gottesglaubens. Nur dann konnte sie ihren nationalen Charakter festhalten, ohne den sie überhaupt dahingefallen wäre. Dies Gegengewicht fand sie am heiligen Berge. An der Rückkehr in die Heimath und zum Heiligthum hing ferner alle Zukunftshoffnung, der Zion war der Crystallisationspunkt, um den allein ein neues Israel sich bilden konnte. Auf lauter Wundern stand dabei die Zukunft, durch Israels Schwert konnte Jahve sein Volk nicht wiederherstellen. Aber der Glaube an diese Wunder bedurfte eines realen Substrats und er hatte es am Zion und am heiligen Lande. Wohl hatte Jahve sein Land und sein Heiligthum verlassen, er war nicht unlöslich mit ihnen verbunden, wie man früher geglaubt hatte. Aber er musste dahin zurückkehren[1]. Von jeher hatte er sich hier in seiner Herrlichkeit geoffenbart, und wenn er sein Heiligthum für den Augenblick in die Hände der Heiden gegeben hatte, so musste er sich in Zukunft um so gewisser von seinem Heiligthum aus als der erweisen, der er war (Ez 38 39). Die Heiden meinten ihn mit seinem Heiligthum vernichtet zu haben, in der That war damit seinem Namen die höchste Schmach angethan (Ez 24_{21} 36_{16}ff.), diese Schmach musste abgethan werden, indem er den Zion wieder zu Ehren brachte. Das nothwendige Complement dieser Werthschätzung des heiligen Orts[2] war aber eine neue Werthschätzung des Cultus.

Aber zugleich übertrug man auf das heilige Land und auf den heiligen Ort den Ernst des prophetischen Gottesglaubens. Der alten Vorstellung, dass das Land Israels rein und das fremde Land un-

[1] Vgl. Ez 43 Jes 40_{3}ff. 52_{8} 60_{1}f. 63_{18}f. Hagg 1_{8} Zach $2_{9\ 14}$ff. 8_{3} Mal $3_{1\ 2\ 24}$, vgl. Jes 24_{23} 26_{21} Jer $3_{16\ 17}$ Jo 4_{16}ff. Sef 3_{15} Zach 9_{8} $14_{3\ 5}$.

[2] Als selbstverständlich gilt für Ezechiel die Einheit des Heiligthums, die das Deuteronomium für die Zukunft fordert. Der Priestercodex trägt sie als Thatsache in die Zeit Moses zurück. Ebenso macht er es mit der Unterscheidung von Priestern und Leviten, die Ezechiel auf Grund der durch die Aufhebung der Höhen geschaffenen Lage für die Zukunft fordert.

rein sei (Am 7 17), gab man den Inhalt, dass alle Sünde Befleckung des Landes und auch in sofern Beleidigung Jahves sei (Jer 2 7f. 3 1). Unter diesen Gesichtspunkt stellt das spätere Gesetz alle Unreinheit (Lev 18 25 Num 35 33f.), in erster Linie wurde natürlich der Götzendienst so angesehen. Das heilige Land hatte zuletzt das gottlose Volk ausgespien wie einst die Kanaaniter. Es war Jahves Land auch vor und ohne Israel (Lev 18 25—28 20 22f. Ez 16 50). Aber alle Befleckung des Landes war namentlich Befleckung des Heiligthums Jahves (Ez 5 11 43 7 Lev 15 31 16 20 3 Num 19 13 20 Mal 2 11). In der Ehrfurcht vor dem Heiligthum schien deshalb alle religiöse Pflicht aufgehen zu müssen. „Meine Sabbathe sollt ihr halten und mein Heiligthum fürchten, ich bin Jahve", so heisst es Lev 26 2 am Schluss der Gesetzgebung von Lev 17—25. Aber auch die Gesetzgebung Ezechiels und des Priestercodex kommt am Ende hierauf hinaus.

Die Aufgabe ein neues Israel herzustellen war auch deshalb eine cultische, weil die Wiederherstellung eines nationalen Staates weder im Bereich der geschichtlichen Möglichkeit noch auch in der Tendenz der prophetischen Religion lag. Nur eine Religionsgemeinde konnte entstehen, die als solche cultisch organisirt sein wollte. Sie war es aber vor allem deshalb, weil ein Volk Jahves in sittlicher Vollkommenheit nicht mit einem Schlage darzustellen war und an eine Preisgabe des Opferdienstes damals noch weniger gedacht werden konnte als früher. Für die Masse musste die Religion nach wie vor der Hauptsache nach im Cultus aufgehen. Zunächst musste man das Volk ja vom rohesten Götzendienst abbringen. Deshalb musste man ihm, da es sich bekehren wollte, einen anderen Cultus geben, als es ihn bis dahin geübt hatte.

Aus allen diesen Gründen drängte der Cultus die Moralgebote in den Hintergrund, aber er bekam nun auch einen ganz anderen Sinn, als er ihn früher hatte. Bei Ezechiel und seinen Nachfolgern vollendet sich seine äussere und innere Umwandlung, die vom Deuteronomium angebahnt war. Während das Deuteronomium in freilich einschneidender Weise den überlieferten Cultus umgestaltet, wird jetzt ein einheitliches System des gesetzlichen Cultus dem früheren gegenübergestellt, das in allen Einzelheiten auf ein göttliches Gebot zurückgeführt wird[1]. Auch der ältere Cultus hatte mit allen seinen Gebräuchen für göttlichen Ursprungs gegolten[2], aber jetzt

[1] Deshalb wendet sich der Priestercodex grösstentheils an die Priester, nicht wie das Bundesbuch und das Deuteronomium an das Volk.

[2] Vgl. oben S. 76, 158f.

sollte er der Gottlosigkeit des Volkes entsprungen sein. Manchen kürzlich eingedrungenen Gräueln der Heiden, aber auch mancher altheiligen Cultussitte musste das Volk entsagen[1] und manche Neuerung musste es sich gefallen lassen. Der absolute Wille Jahves stellte jetzt eine einheitliche und für alle Zukunft unabänderliche Form des Cultus auf. Damit hörte der Cultus auf, Ausdruck menschlicher Empfindungen zu sein, wie der alte es trotz seiner göttlichen Einsetzung gewesen war, fortan bedeutete der Cultus die Uebung des Gehorsams gegen das Gesetz.

Die Darstellung des wahren Israel kommt bei Ezechiel wesentlich auf die scharfe Scheidung von Heilig und Gemein hinaus. Im Mittelpunkt des Landes liegt der Tempel, getrennt von der zukünftigen Stadt, in seinem Umkreise wohnen nur die Priester. In der nächsten Umgebung umschliesst ihn ein Freiplatz, dann folgen die beiden concentrischen Vorhöfe. Das Tempelhaus selbst liegt inmitten eines nie zu betretenden Platzes, der Gizra. Höher als der Freiplatz liegt der äussere Vorhof, höher als dieser der innere Vorhof, in dessen Mitte das Tempelhaus abermals höher auf einem Suggestus steht. Den äusseren Vorhof darf kein Heide, den inneren kein Laie, das Allerheiligste darf auch der Priester Ezechiel nicht betreten. Der ganze Tempelbau bietet das Bild völligen Ebenmasses, das ist in Verbindung mit seiner stufenweisen Abgeschlossenheit der Ausdruck seiner Heiligkeit. Sorgfältig ist Ezechiel auf den Schutz der heiligen Dinge bedacht. Es ist ihm wichtig, dass die heiligsten Opfer unter Dach und Fach geschlachtet werden, ihn interessiren die Randleisten der Opfertische und der Sims an den Blutrinnen des Altars. Wichtig sind ihm aus demselben Grunde die Sacristeien und die Trennung der Küchen der Priester von denen des Volkes. Er giebt ausführliche Bestimmungen über die Tracht der Priester, über ihr Verhalten während des Dienstes und in den verschiedenen Lagen des Lebens. Aufs strengste sollen sie überall die Heiligkeit wahren, die sie vom gemeinen Volke abhebt. Streng abgemessen ist auch das Wie und Was des Tempeldienstes. Die Hauptsache ist das Thamid, d. h. die regelmässigen Opfer, die an allen Tagen des Jahres nach einer kunstvoll construirten Tabelle von Israels wegen dargebracht werden. Genau nach dem Ebenmass werden die beiden Hälften des Kirchenjahres gestaltet. Die Feste, die man

---

[1] Ausgeschieden wurden von den Opfergaben das gesäuerte Brot und der Honig (Lev 2 11, doch vgl. 7 13). Zu ersterem vgl. Am 4 5, zu letzterem Ez 16 19. Ebenso verschwanden die Oelspenden (Mi 6 7), dagegen behauptete sich der Wein, den Ezechiel stillschweigend beseitigen will, auch als Spende (Sir 50 15).

früher nach dem Stande der Ernte feierte, werden auf Monatsdata fixirt und dem Ebenmass des Kalenders zu Liebe lässt Ezechiel das Pfingstfest überhaupt fallen. Nicht in allen einzelnen Bestimmungen, wohl aber in ihrer ganzen Tendenz hat die Gesetzgebung Ezechiels dem Priestercodex zum Muster gedient[1]. Von Ezechiel aus verstehen wir das Lager in der Wüste, wo die Leviten und in weiterem Kreise die zwölf Stämme das Heiligthum umgeben, den scharf gegliederten Priesterstaat mit dem Hohenpriester an der Spitze und die Gemeinde der Zeit Moses, deren Leben in der Uebung des geoffenbarten Cultus aufgeht.

Viele, wahrscheinlich die weitaus meisten, der Cultusvorschriften Ezechiels und des Priestercodex knüpfen trotzdem an das früher Bestandene an, neu ist aber die strenge Systematisirung. Der Cultus bekommt aber auch in sofern einen anderen Sinn, als die Idee der Communion mit der Gottheit aus ihm verschwindet (s. S. 140). Das Brandopfer, das ursprünglich nur in Verbindung mit dem Mahlopfer vorkam, wird völlig verselbständigt im Thamid. Auch an den Festen bildet es den Mittelpunkt des Gottesdienstes, die damit auch in anderer Hinsicht ihren herkömmlichen Charakter verlieren.

Eine reale Beziehung zwischen Gott und Menschen stellt der Cultus freilich auch für die Juden dar. Er bedeutete allerdings viel weniger eine Einwirkung der Menschen auf Gott[2] als vielmehr die gnädige Annahme der Menschen von Seiten Gottes, die ihren Gehorsam gegen alle seine Gebote zur Voraussetzung hatte. Ihr gesammtes Verhalten musste ihr Opfer rein machen, und das Unglück der Gemeinde bewies, dass es unrein war (Hag 2 14)[3]. Mit Thränen bedeckte sie zu Maleachis Zeit den Altar, um den Jahve um die gnädige Annahme ihres Opfers anzuflehen (Mal 2 13), d. h. damit er ihrer Noth ein Ende mache. Aber umgekehrt schien zu Zacharias Zeit die Wiederherstellung des Opferdienstes, die im Tempelbau zum Ziel kam, die Nähe der messianischen Zeit zu verbürgen. Deshalb waren Josua und seine Amtsgenossen Männer des Vorzeichens (Zach 3 8). Denn der Hohepriester des Gott wohlgefälligen Cultus sollte inmitten der Engel unmittelbaren Zutritt zum Throne

---

[1] Vgl. meinen Commentar zu Ezechiel S. 306 ff.

[2] Er brachte sie aber doch in Erinnerung bei Gott. לְזִכָּרוֹן heisst es vom Brustschild des Hohenpriesters (Ex 28 29), der Kopfsteuer (30 16), den Weihgeschenken (Num 31 54) und dem Posaunenblasen (Lev 23 24 Num 10 9 10).

[3] Unrein waren nach späterer Vorstellung alle Opfer des zweiten Tempels (Hen 89, 73), weil das messianische Heil damals ausgeblieben war. Vgl. StKr 1884 S. 737 ff.

Gottes haben (v. 7)[1]. Die Juden empfanden es freilich auch als ein Wunder der Gnade, dass der Gott des Himmels und der Erde die Huldigung des Cultus von ihnen annahm. Unvergleichlich stand nach ihrer Meinung ihr Hoherpriester in der ganzen Welt da (Sir 45 6ff.), in seiner Funktion am grossen Versöhnungstage gipfelte die Herrlichkeit des Volkes Gottes (Sir 50)[2]. Aber die Unterbrechung des Cultus war auch das Furchtbarste, was man sich denken konnte (Jo 1 Dan 7ff.)[3].

§ 42. Der gesetzliche Ritus.

Der Compromiss, den das Gesetz zwischen der prophetischen und der volksthümlichen Religion schloss, erstreckte sich nothwendig auch auf das weite rituelle Gebiet, das von jeher mit dem Cultus in engem Zusammenhange stand (s. o. S. 145 ff.) und das die Masse des Volkes ebenso wenig wie den Cultus von der Moral zu trennen vermochte. Schon das Deuteronomium hatte einzelne Observanzen im Gegensatz gegen den Götzendienst unter den Gesichtspunkt des göttlichen Gesetzes gestellt[4]. Sodann aber gewann die rituelle Ob-

---

[1] Sprich מַהְלְכִים. Vorher (1ff.) hat nicht der Satan den Josua vor den Thron Gottes geführt, er kommt vielmehr, um für Jerusalem zu bitten. Dass er unreine Kleider anhat, ist nur ein anderer Ausdruck dafür, dass der Satan ihn, d. h. in ihm die Gemeinde verklagt, bezw. dafür, dass die Gemeinde im Unglück ist.

[2] Die Urim und Thummim hatte er freilich nicht (Neh 7 65). Man wagte sie offenbar nicht wiederherzustellen, weil die Wahrsagung vom Gesetz überhaupt beseitigt war. Wo die Weisheit der Schriftgelehrten nicht ausreichte, sollte ein zukünftiger Prophet entscheiden (I Macc 4 46 14 41).

[3] Diese Schätzung des Cultus kommt auch darin zum Ausdruck, dass das Fasten im regelmässigen Gemeindegottesdienst keine Rolle spielte. Gefordert wird es nur für den Versöhnungstag und da unter Androhung der Excommunication (Lev 23 29). Direct verboten wurde es später für die übrigen Festtage, auch für den Sabbath und Neumond (Jud 8 6). Freilich fasteten die Juden viel. In vorzüglichem Masse galt es ihnen als Demüthigung vor Gott (עִנָּה נֶפֶשׁ ist der jüdische Ausdruck für das ältere צוּם) und als solche diente es sowohl der privaten Askese wie dem öffentlichen Gottesdienst. Von den Einzelnen wurde es auch Gott gelobt (Num 30 14 ff.) und die ganze Gemeinde fastete in öffentlicher Noth (Jo 1 2). Auch Ezra unterstützt damit sein Gebet um göttlichen Schutz auf seinem Zuge (Ezr 8 21 ff. vgl. 9 6 ff.). Im Exil kamen vier jährliche Fasttage auf, an denen man das Andenken an den Untergang Judas beging. Prophetisch Gesinnte bekämpften das Fasten als ein äusseres Werk (Jes 58), aber Zacharia will die Fasttage vor allem deshalb abgethan wissen, weil die messianische Zeit nahe sei (Zach 7 8). Die Trauer des Fastens konnte ihrem Kommen am Ende im Wege sein. Aber aus eben diesem Grunde sollte es vom regelmässigen Gottesdienst ausgeschlossen sein, der den ungetrübten Bestand der Beziehung zwischen Gott und Volk zum Ausdruck brachte.

[4] S. S. 291 Anm. 1, sowie S. 281.

servanz während des Exils ganz von selbst eine neue Bedeutung. Die Exulanten empfanden es bitter, dass sie aus der Nähe Jahves verbannt und von dem reinen heimathlichen Boden weggerissen waren und nun im Heidenlande leben mussten, wo jeder Bissen, den man ass, unrein war (Ez 4 9ff. Hos 9 3ff.)[1]. Die Versuchung war gross, das Interdict, unter dem man lebte, damit zu brechen, dass man dem Jahve auch hier opferte. Aber das führte leicht dahin, dass man ihn mit den Göttern der Chaldäer vermischte, deshalb traten die prophetisch Gesinnten mit aller Entschiedenheit gegen den Jahvecultus im fremden Lande auf (s. o. S. 303). Um so mehr aber klammerten sie sich dem Heidenthum gegenüber an die specifisch-israelitische Observanz, allein in ihrer Einhaltung konnten sie ihre Religion sichtbar bethätigen und sich des Fortbestandes der Beziehung zu Jahve bewusst werden. Jetzt ging man auch hierin auf dem vom Deuteronomium eigeschlagenen Wege weiter. Im Gegensatz gegen das Heidenthum[2] wurde die Observanz schärfer bestimmt und weitergebildet, dann aber in ihrer Gesammtheit als ein unverbrüchliches Statut systematisirt. Das Gesetz stellt die Observanz freilich in enge Beziehung zum Heiligthum und zum heiligen Dienst, auf ihre Verletzung bezieht sich in hohem Masse die Sühne und sie selbst bedurfte in sofern des Opfers. Aber sie reflectirt nicht überall auf ein solches und thatsächlich stellte sie auch ohne den Opferdienst das Volk Jahves positiv dar. Auf ihr beruhte daher der Bestand der Diaspora, aber auch in der Muttergemeinde war die Herrschaft des Gesetzes vor allem durch sie vermittelt. Gesetzesreligion ist das Judenthum schliesslich viel weniger durch das Opfergesetz als durch das Ceremonialgesetz des Priestercodex geworden und gewesen.

Seine einzelnen Vorschriften haben als solche sehr verschiedenen Ursprung und Sinn und stammen auch aus sehr verschiedener Zeit. Natürlicher Ekel vor Schmutz und Moder, Meidung dämonischer Mächte im weiteren Sinn, Meidung fremden Gottesdienstes und fremder Sitte, moralische und ästhetische Motive, das alles kreuzte sich auf diesem Gebiet von jeher in mannigfaltiger Weise. Auch hatte nicht alles rituelle Verhalten in alter Zeit zum Jahvecultus in Beziehung gestanden, manches war neutral gegen ihn. Allerlei Observanz bedeutete auch nicht sowohl die Meidung dämonischer

---

[1] Daniel und seine Freunde enthalten sich aller Speisen, die von heidnischen Händen zubereitet sind (Dan 1). Wie alt dieser Rigorismus ist, ist ungewiss. Vgl. aber S. 155.

[2] Lev 20 22—26 18 3f.

Mächte und fremder Götter, sondern im Gegentheil ihre Verehrung und die Gemeinschaft mit ihnen. Dagegen stellt der Priestercodex das gesammte rituelle Verhalten in den Dienst des Monotheismus. Die Bräuche der Superstition werden dabei zu einem Theil beibehalten und nur umgedeutet, aber vielfach mussten sie überhaupt beseitigt werden. Auch materiell kehrt sich das Ceremonialgesetz gegen Götzendienst und Superstition.

Ohne Zweifel mied schon das alte Israel den Genuss dieser und jener „unreinen“ Thiere (Gen 7 2 8 8 20). Massgebend war dabei nicht nur die überlieferte Speisegewohnheit, sondern auch die Scheu vor fremdem Cult, sofern dies oder jenes Thier beim Cultus von Gottheiten verzehrt wurde, die man nicht kannte. Auch die Speiseverbote von Lev 11 Dt 14 bekämpfen z. Th. in diesem Sinne den Götzendienst (vgl. Jes 65 4 66 3 17)[1]. Speciell gegen den Todtencult richtet sich das Verbot des Glatzenscheerens und Hautritzens (s. S. 153f.)[2]. Vielleicht ist jetzt auch Polemik gegen den Todtencult im Spiel, wenn im Gesetz die menschliche Leiche in so ausserordentlichem Masse als verunreinigend erscheint (Num 5 2 3 19). Superstitiösen Charakters war ferner der Blutgenuss, gegen den schon die ältere Sitte kämpfte, der aber zur Zeit Manasses wieder aufgekommen war[3].

Andere Observanzen, die ursprünglich mit dem Dämonenglauben zusammenhingen, bekommen jetzt einen höheren Sinn. Die Vorschrift von Dt 23 10ff. versteht der Gesetzgeber zunächst gewiss von der Reinlichkeit, die natürlich auch beim Kleiderwaschen, das freilich an sich kathartischen Sinn hatte, von jeher im Spiel war. Das Gesetz stellt dazu die Forderungen der Wohlanständigkeit und körperlichen Vollkommenheit, die es wie von den Opferthieren, so in verschiedenem Grade von Priestern und Laien verlangt[4]. Das alles hat aber im nachprophetischen Gesetz auch symbolischen Sinn

---

[1] Vgl. W. R. Smith (Kinship p. 306ff., Rel. Sem.[2] S. 269ff.), der auch hier den Totemismus herbeizieht (vgl. oben S. 23). Manche dieser Thiere galten übrigens wohl für dämonischer Natur.

[2] Nach Lev 21 5 galt es ursprünglich vielleicht nur für die Priester.

[3] Gen 9 5 Lev 7 27 17 10 14 Dt 12 23ff. Das Verbot gefallenes und zerrissenes Vieh zu essen (Ex 22 30 Dt 14 21) hängt hiermit wohl zusammen, hat aber vielleicht noch andere Gründe. Ezechiel (44 31) giebt es nur für die Priester.

[4] Lev 22 18ff. Dt 15 21 17 1. — Lev 21 17ff. — Dt 23 2. — Lev 22 24 25 wird verboten, castrirte Thiere zu opfern (Kuenen, Hibbert Lect. 1882, 327ff.), nicht aber die Castration von Thieren als solche. Jes 56 4 5 wird gegen Dt 23 2 für die Eunuchen, vermuthlich frühere Exulanten in heidnischem Dienst, Zulassung zur Gemeinde gefordert.

und weist auf die moralische Reinheit[1] hin. Ebenso tendiren die Gesetze über das geschlechtliche Verhalten auch auf Keuschheit[2]. Eben dahin gehören auch wohl die Verbote der geschlechtlichen Vermischung zwieschlächtiger Thiere, des Zusammenspannens von Ochs und Esel, der Mischsaat auf dem Acker und der Kleider aus Wolle und Flachs (Dt 22 9—11 Lev 19 19). Die geschlechtliche Unreinheit erscheint als creatürliche Sünde (Lev 12 6—8 15 15 30) und der alte Glaube, dass der Aussatz ein Schlag Gottes sei, kommt in den rigorosen Vorschriften über die Behandlung und Ausschliessung des Aussätzigen, sowie über den vermeintlichen Aussatz an Häusern und Kleidern zum Ausdruck. Der Gedanke an die Verdammung des Sünders giebt diesen Gesetzen ihre Bedeutung.

Tieferen Sinn haben vor allem die beiden Cardinalgebote der jüdischen Observanz, das Sabbaths- und das Beschneidungsgebot. Ezechiel und der Priestercodex verstehen den Sabbath im Grunde schwerlich anders als die Schrift von Jes 56ff. und schon der Dekalog von Ex 20. Der Sabbath ist Jahves heiliger Tag, der durch die Arbeit so wenig entweiht werden darf, als man geweihten Boden mit profanen Füssen betritt. Er gehört allein dem Jahve, aber nicht so, dass man sich an ihm mit besonderen Leistungen um Jahve bemühte, sondern so, dass an ihm alles menschliche Thun still steht. Damit huldigt man der Herrlichkeit Jahves und es soll seinen Dienern Wonne sein, ihm so zu huldigen (Jes 58 13). Sofern aber die Alltagsarbeit nicht nur profan, sondern auch sündig ist, erscheint die Sabbathsruhe auch als Ruhe von der Sünde. Die Beschneidung (Gen 17 10ff.) kann im Sinne des Gesetzes gar nicht ohne Beziehung zu der Herzensbeschneidung gedacht werden, die die Propheten fordern[3].

---

[1] Deutlich ist das auch aus dem Masse, in dem in der nachexilischen Literatur bildlich von der Reinheit als der Unschuld geredet wird. Vgl. schon Jes 1 16, übrigens aber Stellen wie Job 14 4 Ps 51 9.

[2] Ursprünglich hatte die „Unreinheit" der geschlechtlichen Vorgänge und der Leiche einen ganz anderen Sinn; vgl. S. 148. — Die Verbote der Verwandtenehen sind dagegen wahrscheinlich überhaupt nur im Interesse der Keuschheit gegeben. Sie wollen in erster Linie wenigstens der Unzucht in den Familien steuern, der die Verwandtenehen Vorschub leisteten (Ez 22 10 11). Aus diesem Grunde wird auch die Schwagerehe Lev 18 16 20 21 verboten, die im Deuteronomium (25 5ff.) noch gefordert wird. Vgl. Wellhausen, GGN 1893, 461f. und oben S. 167f. Uebrigens verbietet das Deuteronomium nur die Ehe mit der Frau des Vaters (23 1). Dagegen sind Dt 27 20ff. jüngeren Ursprungs.

[3] Jer 4 4 9 25 Ez 44 9 Dt 10 16 30 6 Lev 26 41. Von unbeschnittenen Ohren ist Jer 6 10 die Rede.

Das Gesetz denkt überhaupt nicht daran, von den Forderungen der Propheten etwas abzustreichen, es will sie im Gegentheil steigern und sublimiren. Aber zu dieser Sublimirung wurde man durch die Unmöglichkeit geführt, sie in ihrem Wesen durchzusetzen. Damit entstand natürlich die Gefahr, dass die Religion völlig veräusserlicht wurde. Aber auch wo das nicht der Fall war, litt sie unter dieser Steigerung. Die Moral war nicht mehr Moral, wenn sie Gegenstand der religiösen Satzung war. Hinter der wesentlich humanen und geschichtlichen Bedeutung, die das Bundesbuch und das Deuteronomium dem Sabbath gaben, steht die wesentlich religiöse Auffassung auch im Sinne von Jes 58 weit zurück. Dennoch hat das Ceremonialgesetz auch den Sinn für die Moral geweckt.

Aber die Hauptsache war zunächst der allgemeine Charakter, den all diese Satzungen als schlechthinige Forderungen Jahves hatten. Manche der im Gesetz geforderten Observanzen hatten vielleicht schon jeden Sinn verloren, als sie vom Gesetz zu heiligen Observanzen gestempelt wurden, und auch das Gesetz konnte ihnen keinen positiven Inhalt geben. Gesetz musste am Ende alles werden, was den Israeliten vom Heiden unterschied[1]. Mehrfach sind aber auch abgöttische Gebräuche, weil sie nicht auszurotten waren, zu gesetzlichen umgemünzt. Die Gebetsriemen der Juden sind ursprünglich gewiss Zaubermittel und mit ihrem Gebetsmantel steht es schwerlich anders (Ez 13 18 ff.). Alle solche Dinge wurden auf die Dauer zu Zeichen, d. h. sie erinnerten an die absolute Verpflichtung Israels gegen seinen Gott. „Rede zu den Söhnen Israels und sprich zu ihnen, dass sie sich Quasten machen an den Zipfeln ihrer Oberkleider für alle Zukunft, und blaue Purpurfäden sollen sie an die Zipfelquaste thun. Und so soll es euch zu einer Quaste sein und ihr sollt es ansehen und gedenken an alle Gebote Jahves und sie thun und nicht eurem Herzen und euren Augen nachschweifen, denen ihr nachhurt“ (Num 15 38 ff.)[2].

---

[1] Man dehnte die überlieferte Observanz auch in künstlicher Classification nach der Analogie aus, wie das bei den unreinen Thieren deutlich ist.

[2] Vgl. Dt 22 12, wo der Sinn der Quasten noch nicht in dieser Weise zugespitzt ist und oben S. 154 f. — Noch in viel späterer Zeit ist das Purimfest, das ursprünglich ein heidnisches Fest war, zu einem der heiligsten jüdischen Feste gemacht, weil es eben in der Diaspora einmal aufgekommen war. Vgl. Lagarde, Purim. Göttingen 1887. Zimmern, ZATW 1891, 157 ff. Jensen, Wiener Ztschr. f. d. K. d. M. 1892, 47 ff. Meissner, ZDMG 1896, 296 ff. Auch das Tempelweihfest, das man später zur Erinnerung an die Tempelreinigung durch Judas Makkabäus beging, hatte den Ritus eines heidnischen Festes. Bei Josephus heisst es das Fest der Lichter. Vgl. Wellhausen, Geschichte[3] S. 256.

Zeichen heisst vor allem der Sabbath (Ez 20 12 Ex 31 13 17)[1]. Augenfällig unterschied und trennte er den Juden vom Heiden und stellte er die Gesammtheit der Juden wie den Einzelnen im Gehorsam gegen Jahve dar. Zu diesem Zweck wurde eine immer strengere Ruhe gefordert[2], aber noch im nachexilischen Jerusalem kostete es etwas, die Sabbathsheiligung durchzusetzen (Neh 13 15ff. Jer 17 19ff.). Damit nicht genug wurde an Stelle der älteren Sitte, wonach man den Ertrag der einzelnen Aecker abwechselnd in jedem siebenten Jahr den Armen und dem Wilde preisgab, die ungeheuere Forderung aufgestellt, dass das ganze Land in jedem siebenten Jahr brach liegen solle (Lev 25). Ein gewaltiger Ernst gehörte dazu dies durchzuführen, aber auch das gelang, wenngleich die weitergehende Forderung des Jubeljahrs sich als undurchführbar erwies. Thatsächlich war mit Sabbath und Sabbathjahr etwas erreicht und man versprach sich viel davon. Der Sabbath war der gesegnete Tag (Gen 2 3 Ex 20 11)[3], es schien, als ob Jahves ganzer Wille dahin zusammengefasst werden könnte: meine Sabbathe sollt ihr halten und mein Heiligthum fürchten (Lev 19 30 26 2 vgl. Jes 56 2ff. 58 13f.). Das alte Juda, so heisst es in einem secundären Stück des Buches Jeremia, war untergegangen, weil es den Sabbath nicht hielt (Jer 17 19ff. vgl. Ez 20 16 22 8), und während des Exils hatte das verwüstete Land die nicht gehaltenen Sabbathjahre bezahlt (Lev 26 34f. 43).

Zeichen heisst auch die Beschneidung (Gen 17 11), die jedem Einzelnen schon beim Eintritt ins Leben den Charakter des gesetzes-

---

[1] Zeichen der Jahvereligion können Sabbath und Beschneidung erst zu einer Zeit geworden sein, als sie bei den Nachbarn Israels in Abgang kamen oder eine andere Form angenommen hatten. Ursprünglich waren beide nichts specifisch Israelitisches (vgl. o. S. 150f., 160f.). Der Priestercodex deutet an, dass die Ismaeliten die Jünglinge im mannbaren Alter beschneiden (Gen 17 25). Wegen solcher und ähnlicher Abweichungen konnte man sagen, alle Heiden seien unbeschnitten, wie es Jer 9 25 heisst. Die Edomiter hatten in der makkabäischen Zeit die Beschneidung überhaupt nicht mehr, Johannes Hyrkanus machte sie durch die Beschneidung zu Juden.

[2] Nicht nur Pflügen und Ernten (Ex 34 21), Lasttragen und Arbeiten (Jer 17 19ff.), Manna sammeln (Ex 16 22ff.), Holz lesen (Num 15 32ff.), Handeltreiben (Am 8 5) und Kaufen (Neh 10 32), auch Kochen und Backen (Ex 16 23), ja sogar Feuer anzünden wird verboten (Ex 35 3).

[3] Fast wie eine Spielerei sieht es aus, wenn nach dem Priestercodex der Sabbath gehalten werden soll, weil Gott ihn nach der Schöpfung hielt. Aber das Ruhen Gottes bedeutet die Einsetzung des Sabbaths für die Menschen und es lehrt sie, dass kein gedeihliches Arbeiten ohne den Sabbath möglich sei. Einigermassen wird dabei freilich der Sabbath über Gott selbst gestellt (Gen 2 2f. Ex 20 11 31 17).

treuen Juden aufprägt. In diesem Sinne bedeutet sie: „wandle vor mir und sei untadelig!“ Aber für die religiöse Erziehung des Einzelnen kommen vor allem die Reinigkeitsgesetze in Betracht, sie bringen sein alltägliches Leben in den Zwang des göttlichen Gebots. Sie beschäftigen ihn mit Leistungen und Enthaltungen, die freilich zahlreich, aber im Grunde leicht erfüllbar sind, die ihm das Bewusstsein gottwohlgefälliger Haltung geben, zugleich aber auf die höchsten Forderungen des Gesetzes hinweisen[1].

In dem Satze „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ wird schliesslich die Forderung des Gesetzes zusammengefasst[2]. Die *Heiligkeit* Jahves ist da[3] nicht, wie bei den Propheten, seine

---

[1] Während vor dem Exil sogar die Tempelsclaven unbeschnitten waren (Ez 44 7 9), verlangt der Priestercodex die Beschneidung aller Haussclaven, auch der heidnischen (Gen 17 12 f.). Im Unterschiede vom Deuteronomium (vgl. S. 289) legt er aber auch dem Ger eine grosse Zahl von religiösen Observanzen auf. Er soll den Namen Jahves heilig halten (Lev 24 16), den Götzendienst (Lev 17 8 f. 20 2) und den Genuss von Blut (Lev 17 10 ff., vgl. Gen 9 4) und Zerrissenem (Lev 17 15 f., vgl. dag. Dt 14 21) und überhaupt alle Gräuel meiden, die den Israeliten untersagt sind (Lev 18 26). Am Versöhnungstage muss er ruhen und fasten (Lev 16 29), in der Mazzenwoche darf er nichts Gesäuertes essen (Ex 12 19) und am Ende muss er alle Gebote halten (Ex 12 49 Lev 24 22 Num 15 15) und auch alle Uebertretungen des Gesetzes sühnen (Num 15 14 29 19 10), genau in derselben Weise wie der Israelit. Man hat hierin (Kuenen, Hibbert Lectures 1882, 182 ff.) eine universalistische Tendenz des Gesetzes erkennen wollen. Zunächst muss der Ger das Gesetz freilich deshalb halten, damit innerhalb Israels keine Sünde sei und bleibe. So ist es auch zu verstehen, wenn der Ger in der Versöhnung der Gemeinde einbegriffen ist (Num 15 26). Auch der Schutz, der ihm rechtlich in demselben Masse wie jedem Volksgliede gewährt wird (Lev 24 22 Num 35 15), hat zunächst diesen Sinn. Darüber geht es aber allerdings hinaus, wenn man den Ger wie sich selbst lieben soll (Lev 19 33 f.). Nach Annahme der Beschneidung darf er auch Passah halten (Ex 12 47 ff. Num 9 14), und damit trat er dem Anschein nach als Proselyt völlig in die Sacralgemeinschaft der Juden ein. Aber vollberechtigtes Mitglied der Gemeinde wurde er damit nicht. Auch alle heidnischen Sclaven mussten Passah halten (Gen 17 12 f. Ex 12 44). Generell wird dem Ger auferlegt, die Loskaufung des israelitischen Sclaven zu bewilligen, während umgekehrt seine Kinder der erblichen Sclaverei verfallen können (Lev 25 45 ff.). Indirect wird er vom Erwerb von Grundeigenthum ausserhalb der ummauerten Städte ausgeschlossen (Lev 25 29 ff., vgl. dag. Ez 47 22 23). Die Chronik nennt nicht nur die zum jerusalemischen Tempel sich haltenden Nordisraeliten (II Chr 15 9 30 25), sondern auch die von Salomo zu Frohndiensten gezwungenen Kanaaniter Gerim (I Chr 22 2 II Chr 2 16 17). Noch anders war freilich die Exclusivität der Zeit Ezras. — Ob mit den יִרְאֵי יי Ps 115 11 13 118 4 Proselyten gemeint sind, ist mindestens unsicher.

[2] Lev 11 44 45 19 2 20 7 26 21 8 Num 15 40.

[3] Allerdings leitet der angeführte Satz Lev 19 2 eine Reihe von Geboten ein, die nicht nur cultischer und ceremonialer, sondern zumeist sogar moralischer

sittliche Majestät (s. S. 223), sondern, zunächst wenigstens, seine cultische Exclusivität. Die dem entsprechend von Israel geforderte Heiligkeit besteht in der Enthaltung vom Götzendienst und der Zauberei (Lev 20 7) und der Beobachtung der für die Priester (Lev 21 8) und die Laien (Lev 11 44 45 20 26) gültigen Reinheits- und Speisegebote[1]. Während bei Jesaja die Heilighaltung Jahves die Beugung unter seinen alleinigen Herrscherwillen, der durchaus moralischer Natur ist, bedeutet (Jes 8 13 29 23), ist es im Priestercodex die strenge Beobachtung der heiligen Observanz (Lev 22 32). An sie ist auch vor allem gedacht, wenn die Forderung der Heiligkeit auf die Erfüllung des ganzen Gesetzes ausgedehnt wird (Num 15 40). Das Wichtigste ist aber, dass die Heiligkeit, die in alter Zeit nur von der gottesdienstlichen Versammlung und dem Kriegsheere gefordert wurde, jetzt für die gesammte Lebensführung der Juden gilt. In der Erfüllung der heiligen Observanz befinden sie sich immerfort in gottesdienstlichem Stande, und stellen sie ein Königreich von Priestern dar, wie es an der gewiss späten Stelle Ex 19 6 heisst (vgl. Jes 61 6).

Aber auch aus diesem Grunde erhebt sich das jüdische Volk über die übrigen Völker. Jahve ist es, der Israel geheiligt hat und es fortwährend heiligt, d. h. der es von allen Völkern ausgesondert hat und mit ihm allein Gemeinschaft (namentlich cultische) unterhält (Ez 20 12 Ex 31 12 Lev 20 8 21 8 22 32)[2]. Israel ist das heilige Volk (Ex 19 6 Dt 26 19 28 9 Jes 62 12 Dan 12 7) oder der heilige Same (Ezr 9 2 vgl. Jes 6 13), die Heiligen oder die Heiligen Gottes heissen die Juden (Ps 34 10 Dan 7 18 8 24 vgl. Num 16 3). Nicht nur Jerusalem ist die heilige Stadt (Jes 48 2) oder der heilige Berg (Jer 31 25), auch die Städte Judas heissen die heiligen Städte (Jes 64 9) und Kanaan das heilige Land (Zach 2 16). Unverletzlich steht Israel als das heilige Volk in der Welt da (Jes 4 3 Jo 4 17 vgl. Jer 2 3).

§ 43. Die cultische Sühne.

Die Heiligkeit der Gemeinde wird dadurch aufrechterhalten, dass alle Sünde aus ihr getilgt wird. Jeder absichtliche (בְּיָד רָמָה)

Natur sind. Aber die Analogie der Parallelstellen entscheidet, auch ist das Stück nicht einheitlich.

[1] Ebenso wird in einer secundären Stelle des Bundesbuchs (Ex 22 30) und im Deuteronomium (14 21) das Verbot von Gefallenem und Zerrissenem mit der von Israel geforderten Heiligkeit motivirt. Ferner Dt 7 6 14 2 die Verbote des Götzendienstes und des Todtencultus.

[2] Der Sinn des Ausdrucks ergiebt sich aus Lev 21 15 23.

Frevel soll damit beseitigt werden, dass Gott oder die Gemeinde den Frevler tödtet oder dass die Gemeinde ihn wenigstens excommunicirt (Num 15 27—31)[1]. Die Sünden des Irrthums oder der Uebereilung (בִּשְׁגָגָה) und die creatürliche Unreinheit, die dann übrig bleiben, sollen aufs ängstlichste gesühnt werden. Auf die rituelle Unreinheit und Vergehung fällt dabei der Nachdruck. Auch das alte Israel war darauf bedacht gewesen, den Frevel aus seiner Mitte zu tilgen, es hatte auch die rituelle Unreinheit nicht leicht genommen[2], aber sie wird jetzt mit ganz anderem Ernst behandelt. Sie erscheint als Sünde in moralischem Sinn, weil der gesammte Ritus moralische Bedeutung bekommen hat. Durch sorgfältige Beseitigung der rituellen Unreinheit soll auch das Bewusstsein der Sündhaftigkeit und die Furcht vor dem strengen Richter erweckt und wach gehalten werden. Uebrigens wird auch die Sühne in jeder Beziehung streng systematisirt. Das Gesetz bestimmt genau den Grad der verschiedenen Verunreinigungen, die event. auch von jedem Verkehr mit der Gemeinde ausschliessen[3], sodann ihre Uebertragbarkeit und die Mittel ihrer Hebung[4].

---

[1] Die Tödtung des Sünders durch Gott wird bezeichnet durch die Formel וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ (עַמִּי) Lev 17 10 20 3 5 6 (Ez 14 8). Dagegen ist mit וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמֶּיהָ (מִלְּפָנַי, מִתּוֹךְ הַקָּהָל) Gen 17 14 u. ö. (Lev 22 3 Num 19 20) die Excommunication gemeint (Ezr 10 8). Vgl. DILLMANN zu Gen 17 14. Uebrigens ist die Excommunication als solche uralt. Sie ist die einzige Strafe, die der Nomadenstamm über seine Glieder verhängt.

Gott will die Götzendiener tödten, ferner die, welche Wahrsager und Todtenbeschwörer befragen und die Blut essen. Von Gemeinde wegen sollen mit dem Tode bestraft werden Götzendienst, Gotteslästerung, Fluch gegen die Eltern, Mord, Ehebruch, Viehschande, Anmassung des Priester- und Levitenrechts und Sabbathschändung. Nur bezüglich der beiden letztgenannten Verbrechen geht der Priestercodex hier über das Deuteronomium und das Bundesbuch hinaus. Vgl. S. 282 288 290. Mit der Excommunication werden namentlich belegt die Unterlassung der Beschneidung, der Passahfeier, des Fastens am Versöhnungstage und der vorgeschriebenen Lustration nach Berührung von Leichen, das Opfern ausserhalb der Stiftshütte, der Genuss von Blut und von zu alt gewordenem Opferfleisch, der Genuss von Gesäuertem in der Mazzenwoche, die Unreinheit beim Gottesdienst und beim Genuss von Opferfleisch, die Nachahmung der heiligen Salbe und des heiligen Rauchwerks für menschlichen Gebrauch, endlich die Ehe in verbotenem Grade und der Umgang mit dem menstruirenden Weibe. Keine Strafbestimmung ist für das Essen der unreinen Thiere getroffen.

[2] S. S. 110, 145.

[3] Nach Num 5 2 3 gilt das von den Aussätzigen, den Samen- und Blutflüssigen und den durch Berührung von Leichen Verunreinigten.

[4] Die Lustrations- und Sühnmittel des Gesetzes sind natürlich aus älterem Ritus, wenigstens in der Hauptsache, übernommen. Im Ganzen sind sie übrigens

Neben leichteren Verunreinigungen tritt besonders hervor die durch Berührung einer menschlichen Leiche entstandene, für die Num 19 eine eigenartige Lustration vorgeschrieben wird, sodann die Unreinheit des Aussätzigen, der Blut- und Samenflüssigen und der Wöchnerin, die eigentliche Sünd- und Schuldopfer erfordern (Lev 14 18—20 15 15 30 12 6—8). Aber auch moralische Vergehen, z. Th. sehr ernster Art, werden durch Sünd- und Schuldopfer gesühnt, wenn man sie freiwillig eingesteht (Lev 5 1 4 21 22 Num 5 5ff.)[1]. Ueberhaupt aber ist der Mensch, namentlich sofern er cultisch Gott nahen will, der Sühne bedürftig. Deshalb wird für die Priester und die Leviten bei ihrer Weihe ein Sündopfer gebracht (Ex 29 10ff. Num 8 8). Ein Sündopfer wird auch an jedem Festtag vom Neumond aufwärts dem Gemeindeopfer beigegeben. Die Sünde überträgt sich auch auf das von Menschen Gemachte, deshalb wird auch der Altar bei seiner Einweihung entsündigt (חִטֵּא Ez 43 26 Ex 29 36 37)[2]. Das Resultat der Entsündigung ist die Versöhnung[3], auf

---

sehr einfach im Vergleich mit dem bei anderen Völkern Ueblichen. Das gewöhnliche kathartische Mittel ist Quellwasser, das bei der Reinigung des Aussätzigen mit dem Blut eines Vogels, Ysop, Cedernholz und Purpurfäden (Lev 14 6), bei der Reinigung des durch Berührung einer Leiche Verunreinigten mit der Asche einer verbrannten Kuh und den übrigen Ingredienzien (Num 19 6) gemischt wird. Dies Wasser hat die Kraft der Entsündigung (חִטֵּא Lev 14 52 Num 19 19). Vgl. auch das Sündwasser bei der Levitenweihe (Num 8 7). Kathartische Kraft hat auch der Ysopbüschel, der zum Sprengen benutzt wird. Kathartisch ist auch das Schneiden der Haare und Nägel (Dt 21 12 Lev 14 8 9). In die Reihe der kathartischen Mittel gehört ferner der Vogel von Lev 14 7 53 und der dem ʿAzazel zugeschickte Ziegenbock von Lev 16. — Metall reinigte man durch Feuer; doch vgl. Jes 6 6f. — Sühne bewirken im Allgemeinen nur Opfer und Gaben. Freilich sühnt auch der Glanz des hohenpriesterlichen Diadems (Ex 28 38). — Gegentheilige Wirkung wie das Entsündigungswasser bekommt das Fluchwasser durch den dabei gesprochenen Fluch (Num 5 11ff.).

[1] Der pädagogische Charakter des Gesetzes tritt hier deutlich hervor. Vgl. sonst noch Lev 19 20f. Ezr 10 19 Job 1 5 42 8 9. — Mit Unrecht meint Dillmann (Exod. Lev. S. 414), die Sühnopfer kämen dem drückenden Schuldgefühl entgegen, das der Einzelne bei Uebertretung der göttlichen Gebote empfand. Er versteht וְאָשֵׁם Lev 4 13 22 27 5 2 3 als „sich schuldig fühlen". Aber dazu berechtigen 4 22—28 nicht, selbst dann nicht, wenn man 23 mit MT אוֹ und nicht mit LXX וְ liest. 5 17 18 heisst וְלֹא יָדַע nichts als dass er es unwissentlich that.

[2] Entsündigt wird sogar das Haus, an dessen Wänden man den Aussatz zu sehen meinte, bei seiner Reinigung (Lev 14 52 53). Es wird daher auch versöhnt (כִּפֶּר 53 vgl. Ez 43 20 26 Lev 16 20).

[3] כִּפֶּר bedeutet ursprünglich allerdings bedecken und vielleicht liegt diese Bedeutung noch Gen 32 21 vor (vgl. dazu Gen 20 16), aber für den Sprachgebrauch des Priestercodex darf man nicht auf sie zurückgehen. Schon das öfter damit

Versöhnung wird aber bei allen Opfern reflectirt (Ez 45 15 Ex 29 33 30 15 f. Lev 1 4 17 11). Sühne bewirkt auch der Weihrauch (Num 17 11 ff.), aber auch die Kopfsteuer (Ex 30 12 16) und das Weihgeschenk an das Heiligthum (Num 31 50). Denn der Sühne bedürfen die Menschen überall. Vor allem wird sie freilich durch das Sündopfer vollzogen.

Sünd- und Schuldopfer (חַטָּאת und אָשָׁם) kommen zuerst bei Ezechiel vor, der sie als bekannt voraussetzt (Ez 40 39 42 13 44 29 45 19)[1]. Früher verstand man aber unter חטאת und אשם Geldbussen, die an das Heiligthum gezahlt wurden (II Reg 12 17). Wahrscheinlich sind Sünd- und Schuldopfer aus diesen Bussen hervorgegangen. Das Verständniss des Sündopfers, auf das es vor allem ankommt, ergiebt sich aus seinem Ritus. Er unterscheidet sich von dem des alten Communionopfers[2] nur dadurch, dass der Genuss des Opferfleisches dem Darbringer entzogen und auf die Priester übergegangen ist. Damit ist diesem Opfer der Charakter besonderer Heiligkeit gegeben. Das Blut wird in das innerste Heiligthum gebracht, wenn das Opfer für den Hohenpriester oder die ganze Gemeinde dar-

verbundene בְּעַד (meistens steht dafür עַל) verbietet das. Wie das Blut des Opfers den Sünder für Gott unsichtbar machen könnte, ist nicht abzusehen, es wird auch in den seltensten Fällen auf ihn gebracht. Dass aber metonymisch der Sünder an Stelle der Sünde genannt sei, ist deshalb unannehmbar, weil die Phrase häufig mit dem Zusatz „wegen seiner Sünde“ steht. Uebrigens kann auch die Sünde nicht mit Blut zugedeckt werden. כִּפֶּר heisst im Priestercodex vielmehr Sühne vollziehen und ist denominativ von כֹּפֶר (Sühngeld), letzteres bedeutet eigentlich die Bedeckung der Augen des Beleidigten, so dass er die Schuld nicht sieht. Aber auch der Gedanke an כֹּפֶר tritt im Sprachgebrauch des Priestercodex und schon der Früheren ganz zurück. Er ist vielleicht noch vorhanden, wenn David II Sam 21 3 sagt: womit soll ich Sühne geben? Aber anders ist es, wenn es c. a. r. bedeutet die Sünde sühnen (Jes 6 7 vgl. das Hithpael I Sam 3 14) und c. a. p. den Beleidigten begütigen (Prv 16 14) und anderseits Jemandem vergeben, d. h. die Schuld als gesühnt ansehen (Dt 21 8). Es bedeutet aber auch ein Unheil beschwören (Jes 47 11) und (mit עַל der Person) Jemandem Schutz verschaffen vor einer Gefahr (Num 8 19). Dem letztgenannten Sinn kommt כִּפֶּר im Priestercodex wohl überall nahe, ähnlich ist es an der auch nicht alten Stelle Ex 32 30 gebraucht. Aber überall ist die natürliche und moralische Sünde die Ursache der Gefahr. Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels[1] I, 66, Composition S. 334. Dillmann zu Lev 4 20. Ed. Riehm, Begriff der Sühne im A. T., Hallisches Osterprogramm von 1876. A. Schmoller, StKr 1891, 205 ff. — Wellhausen vermuthet wohl mit Recht, dass auch כִּסָּה ursprünglich von der Bedeckung der Augen des Beleidigten und dann erst von Bedeckung der Schuld gesagt wurde (Gen 20 16).

[1] Dass das Sündopfer damals schon länger üblich war, lehrt der secundäre Gebrauch von חִטֵּא Ez 43 26.

[2] Vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 117. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 320 ff.

gebracht wird. Das Fleisch wird dann ausserhalb des Lagers verbrannt, weil es selbst für den Priester zu heilig ist (Lev 4 1—21). Diese Heiligkeit des Sündopfers beweist, dass an ein stellvertretendes Strafeleiden des Opferthieres[1] dabei nicht gedacht ist. Dass die Berührung des Sündopfers in so hohem Grade verunreinigt (Lev 6 17—23), hat auch in seiner Heiligkeit seinen Grund[2]. Wie fern der Gedanke an stellvertretendes Strafeleiden liegt, sieht man auch daraus, dass für das blutige Opfer ein Mehlopfer eintreten kann (Lev 5 11—13)[3]. Allerdings ist der alte Communiongedanke nun dadurch beseitigt, dass der Genuss des Fleisches dem Darbringer entzogen wird, und auch der Blutdarbringung wird ihr wahrer Sinn genommen, indem sie wie aller Cultus auf das göttliche Gesetz zurückgeführt wird. Dadurch bekommt der Ritus den Charakter des Mysteriums, aber weiter tritt der cultische Vorgang selbst zurück hinter der Stimmung, die er erzeugt. Das ist deutlich an dem feierlichsten Sündopfer, das am Versöhnungstage dargebracht wird.

Um Israels willen muss jedes rituale Vergehen der Einzelnen aufs sorgfältigste gesühnt werden, weil es Befleckung des Heiligthums ist (Lev 15 31 Num 19 13 20). Befleckt wird das Heiligthum unmittelbar durch jedes beim Cultus begangene Versehen. Die

---

[1] Man hat wohl gemeint, um die handle es sich bei allen Opfern. Nach Lev 17 11 darf der Mensch kein Blut essen, weil die Seele des Thieres, die im Blute steckt, Gott zur Sühngabe (לְכַפֵּר) bestimmt hat. Aber Sühngabe bedeutet noch nicht stellvertretendes Strafeleiden. Ueberhaupt aber darf man in diesen Worten keinen besonderen Aufschluss über den Sinn der Blutdarbringung suchen. Das verbietet schon der Zusammenhang, in dem sie stehen. Das Grauen vor dem Genuss der Thierseele ist das Erste, der Glaube an ihre sühnende Kraft ist daraus abgeleitet. Ursprünglich hatten aber die Menschen das Blut mit der Gottheit getheilt. Es scheint also, dass die stellvertretende Hinrichtung, die die Hebräer vielleicht gar nicht kannten (s. o. S. 144), auch auf den Sinn des gesetzlichen Sühnopfers keinen Einfluss gewonnen hat. Lev 10 17 ist die Meinung gewiss nur, dass der Priester an Stelle des Sünders das Sündopfer verzehrt, das wegen seiner Heiligkeit für den Laien eine allzu gefährliche Speise wäre. Vgl. Num 18 1 und W. R. Smith, l. l. p. 326.

[2] Vgl. S. 149.

[3] Sünd- und Schuldopfer wurden im Priestercodex nicht scharf unterschieden; vgl. Dillmann, Exodus und Leviticus S. 430ff. Wellhausen, Composition S. 334. Dem Grundstock des Priestercodex ist das Schuldopfer fremd. Für den Sinn des jedenfalls nahe verwandten Sündopfers ist von Interesse, dass der geheilte Aussätzige mit dem Blut des Schuldopfers von neuem zum Gliede der Gemeinde geweiht wird (Lev 14 14 25). Uebrigens hat das Schuldopfer mehr den Sinn der Gabe oder Busse (Lev 5 15 18 25). אָשָׁם heissen auch die Sühngeschenke, die die Philister der von ihnen fortgeschleppten Lade weihen (I Sam 6 3ff.).

Söhne Aharons müssen sterben, weil sie in ungesetzlicher Weise räuchern (Lev 10) und Priester und Leviten tragen beständig den עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ, d. h. die aus jedem cultischen Versehen erwachsende Gefahr (Num 18 1)[1]. Befleckt wird das Heiligthum aber auch durch jede Sünde Israels, wobei zunächst auf die lässliche reflektirt wird (מֵאִישׁ שֹׁגֶה וּמִפֶּתִי Ez 45 18)[2]. Es besteht schliesslich die Gefahr, dass Jahve das so entweihte Heiligthum wieder verlasse, wie er es einst verlassen hat. Schon Ezechiel schreibt eine halbjährlich zu vollziehende Sühnfeier vor, durch die das Heiligthum versöhnt werden soll (Ez 45 18—20), und nach diesem Vorgang ist im Priestercodex Lev 16 der Versöhnungstag gefordert[3]. Der Hohepriester, der sich durch eine besondere Heiligkeit über die gewöhnlichen Priester erhebt, betritt an diesem Tage für einen Moment das Allerheiligste des Tempels, um das Blut des Sündopfers dahin zu bringen. Die Beziehung zwischen Gott und Volk wird damit in voller Reinheit wiederhergestellt und ihr Fortbestand gesichert, in diesem Act gipfelt deshalb der Gottesdienst des ganzen Jahres. Die Versöhnung des Volkes ist hier in erster Linie Versöhnung des Heiligthums, weil sein Bestand auf dem Bestande des Heiligthums beruht. Der Hohepriester versöhnt das Allerheiligste von wegen der Unreinheiten der Söhne Israel und ihrer Missethaten nach allen ihren Sünden, ebenso thut er der Stiftshütte, die bei ihnen steht inmitten ihrer Unreinheiten, und er reinigt und heiligt den Altar von wegen der Unreinheiten der Söhne Israel (Lev 17 16 ff.)[4]. Aber es handelt sich nicht allein um die cultischen Vergehen der Gemeinde, im Hintergrunde steht der Gedanke an alle ihre Sünden[5].

---

[1] Die Schuld des Heiligthums zu sühnen, dient übrigens das Diadem des Hohenpriesters (Ex 28 38). [2] Vgl. S. 315 f.

[3] Damit soll nicht behauptet sein, dass es vor Ezechiel nichts Aehnliches gegeben habe. Seine Worte sehen nicht danach aus, als ob er etwas völlig Neues verlangte. Aber die Sache hat in älterer Zeit jedenfalls einen anderen Sinn gehabt. Sterben muss wer das Heiligthum befleckt (vgl. Lev 15 31).

[4] Vgl. auch 33: und er soll versöhnen das (כִּפֶּר אֶת־) Allerheiligste und die Stiftshütte und den Altar soll er versöhnen und für (כִּפֶּר עַל־) die Priester und alles Volk der Gemeinde soll er Sühne vollziehen. Vgl. sonst W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 388 ff., 395, 409.

[5] Die Sünden werden freilich nicht nur mit dem Opferblut gesühnt, sie werden auch auf das Haupt des Sündenbocks bekannt und mit ihm dem ʿAzazel zugeschickt, um dem das Verderben zu bringen, das sie allerdings nun einmal nach sich ziehen. Aber das ist eine grob superstitiöse Zugabe, die auch fehlen könnte. Sirach schweigt davon bei der Schilderung der Feierlichkeit (c. 50). Vgl. sonst Zach 5 5 ff. Prv 21 18 und den Vogel von Lev 14 7 53 und übrigens Benzinger, ZATW 1889 65 ff.

Es ist nicht leicht, sich der Stimmung zu bemächtigen, die über dem jüdischen Cultus liegt, ganz verschiedene Elemente mischen sich in ihr. Das Bewusstsein der Sündhaftigkeit und die Furcht vor dem strengen Richter haben hier etwas von dem Ernst, den die Propheten forderten, der Versöhnungstag ist ein Busstag im weitesten Sinn. Aber hierbei steht nach unserer Empfindung der Ernst, mit dem die rituelle Sünde aufgefasst wird, die nach prophetischer Anschauung kaum Sünde ist, dem von den Propheten geforderten Schuldgefühl im Wege, und die Bussstimmung findet schliesslich ihre Beruhigung in dem äusserlichen Vorgang des Sühnritus. Inzwischen nähert sich das gesetzliche Opfer hier doch dem christlichen Sakrament.

§ 44. Die Gründung der jüdischen Gemeinde.

Merkwürdig ist die Folgerichtigkeit, mit der das Gesetz den Cultus und Ritus im Sinne des Monotheismus umschuf, aber sie ist doch nur ein Ausdruck der grossen Willenskraft, die überhaupt aus den Resten des Volkes von Juda die jüdische Gemeinde erstehen liess. Was an kühnen Entschlüssen und an zäher Ausdauer hierzu gehörte, können wir zumeist nur ahnen. Nur einzelne Momente liegen im vollen Licht der Geschichte, so der Verkehr, den die Juden in Babylonien und am persischen Hofe mit der jungen Gemeinde in Jerusalem unterhielten (Zach 6 9 ff. Neh 1 2), die Wanderung Ezras, der an der Spitze von über 1500 Juden aus Babylonien nach Judäa übersiedelte, die zweimalige Reise Nehemias nach Jerusalem, der in der Autorität des Grosskönigs für kurze Zeit als Pascha in Jerusalem schaltete. Aber dahinter liegt als die erste und wichtigste Thatsache, dass die nach Babylonien deportirten Judäer nicht im Heidenthum untergingen, sondern gerade von ihnen die Bildung der jüdischen Gemeinde ausging. Sie waren aus der Heimath fortgerissen und in ein fremdes und himmelweit entferntes Land verpflanzt. Sie hatten damit das Furchtbarste erlebt, was ein Volk ihrer Art treffen konnte. Ihre alte nationale Religion, auf der sie bis dahin gestanden hatten, war dadurch thatsächlich vernichtet, das Band, das sie mit ihrem Gott verbunden hatte, zerschnitten. Dazu lebten sie in Babylonien am Mittelort der damaligen Weltherrschaft und -Cultur und sie empfanden dort im vollsten Masse ihre äussere Bedeutungslosigkeit gegenüber der grossen Welt. Aber viele von ihnen klammerten sich an den Rettungsanker, den das prophetische Wort oder vielmehr das aus ihm hergeleitete Gesetz bot. Sie hatten ein mehr oder weniger klares Bewusstsein davon, dass Israel sich damit der

Welt gegenüber behaupten könne und müsse. Hierfür kam ihnen dann freilich die Trennung von der Heimath auch zu Gute, denn der Bruch mit der herkömmlichen Religionsform war für sie vollständig gegeben. Sie schlossen übrigens auch den geistigen Kern des ehemaligen Juda und Jerusalem in sich, weil die Deportation in erster Linie die herrschenden und besitzenden Klassen betroffen hatte (II Reg 24 14 25 12). Sie waren überdies in förmlichen Colonien vereinigt und hatten einige Freiheit, viele brachten es in Babylonien zu Wohlstand. Sie schlossen sich aber auch unter Oberhäuptern (Ezr 8 17) in ihren Familien- und Gechlechtsverbänden[1] fest zusammen. Ein grosser Theil von ihnen blieb bei der Entstehung des neuen Jerusalem in Babylonien zurück, aus Gründen, die wir nicht kennen. Jedenfalls aber hatte das Judenthum auch weiterhin hier seine eifrigsten Anhänger.

Anders stand es mit den Judäern, die während des Exils im Lande geblieben waren und die anfangs wahrscheinlich die Mehrheit der neuen Gemeinde bildeten. Einigermassen hatten auch sie sich der prophetischen Strafpredigt unterworfen, wie die z. Th. wenigstens unter ihnen entstandenen Klagelieder beweisen. Aber zugleich bestand bei ihnen der vorexilische Götzendienst fort[2], sie standen auch in engeren Beziehungen zu den heidnischen Nachbarn, Kuthäern, Ammonitern und Arabern. Die heimgekehrten Exulanten gaben freilich in der neuen Gemeinde den Ton an, sie hiess schon zu Ezras Zeit הַגּוֹלָה und קְהַל הַגּוֹלָה[3], als ob sie aus lauter Nachkommen von ehemaligen Exulanten bestanden hätte[4]. Aber es dauerte längere

---

[1] Vgl. die Liste Ezr 8 1 ff. Es gab aber auch Gerim im Exil (Ez 14 7 47 22 f. vgl. Jes 14 1 56 3 ff.), die sich vielleicht erst dort an die Exulanten angeschlossen hatten.

[2] Jes 57 3 ff. 65 3 ff. 66 3 17. Duhm hat in seinem Commentar zuerst den Beweis geführt, dass Jes 56—66 aus dem ersten Jahrhundert nach dem Exil stammen. Es wäre übrigens kaum denkbar, dass die im Lande Zurückgebliebenen während des Exils den Götzendienst aufgegeben hätten. Vgl. auch Lev 17 7 und aus späterer Zeit Ps 16 1 ff. Job 31 26 f. Zach 10 2 13 2. Wenigstens von Duldung des Götzendienstes im Lande redet Jes 27 9. Der Götzendienst von Jes 57 65 66 bestand aber innerhalb der Gemeinde und nicht etwa nur bei ihren halbisraelitischen Nachbarn (vgl. 65 1 2 8 66 5), er gewährte den Theilnehmern freilich eine particulare Heiligkeit (65 5). Allzu grosse Verbreitung hatte er in der Gemeinde allerdings wohl nicht, Haggai und Zacharia schweigen von ihm, Maleachi redet nur von Zauberei (3 5).

[3] Ezr 9 4 10 6 7 8 16; vgl. auch die späteren Stellen Ezr 3 8 4 1 6 19 ff. Neh 8 17. Sie nannten sich aber wohl auch הַפְּלֵיטָה Neh 1 2 Ezr 9 8 13 ff. vgl. Jes 4 2 10 20.

[4] Aus der viel späteren Darstellung von Ezr 1—6 bekommt man schon vollends diesen Eindruck. Dass das aber ein Irrthum der Späteren ist, hat

Zeit, bis auch nur der Götzendienst völlig aus der Gemeinde verschwand. Inzwischen bemühten sich auch die heidnischen Nachbarn um Zulassung zum neuen Tempel, weil auch sie auf dem Boden Kanaans den Jahve verehrten[1]. Sie fanden dabei Unterstützung bei dem jerusalemischen Adel, d. h. bei dem hohenpriesterlichen und Davidischen Geschlecht, die sich mit ihren Häuptern verbündeten und verschwägerten (Neh 6 18). Ueberhaupt kam es vielfach zu Wechselheirathen zwischen der Gemeinde und diesen Heiden. Unter diesen Umständen drohte der jungen Gemeinde die Gefahr der Ethnisirung. Es gab Eiferer, die den Heiden sogar den förmlichen Uebertritt zum Judenthum verweigern wollten[2]. Auf energischen Widerstand stiessen aber auch die Mischehen, die man mit dem Gesetz in Widerspruch fand, obwohl das Gesetz nur die Mischehen mit den Kanaanitern verboten hatte[3]. Es schien den Frommen unerträglich, dass der heilige Same[4] sich mit den Heiden vermischte. Als sie durch Ezra im Jahre 458 neuen Zuzug aus Babylonien erhielten, setzte Ezra es durch, dass alle bestehenden Mischehen aufgelöst wurden (Ezr 9 10, vgl. auch Neh 10 31 13 23ff.). Es kam darüber zu einem förmlichen Kriege, in dem die Gemeinde vorerst unterlag. Die Heiden erzwangen ihre Zulassung zum Tempel, indem sie die Mauern Jerusalems zerstörten (Neh 1). Aber Nehemia stellte die Mauer wieder her und unter dem Druck der öffentlichen Meinung musste sich auch der Adel an diesem Werke betheiligen. Schliesslich vertrieb Nehemia einen Enkel des Hohenpriesters Eljasib aus der Stadt, weil er von seiner Ehe mit einer Tochter Sanballats nicht

---

Kosters bewiesen (Het herstel van Israel, Leiden 1894, ThT 1895, 353ff., 549ff.; 1896, 489ff., 577ff.; 1897, 518ff.). Auch die Liste von Ezr 2 Neh 7 bezieht sich auf spätere Zeit. Dagegen meinte Kosters mit Unrecht, dass zuerst unter Ezra eine grössere Zahl von Exulanten nach Juda zurückgekehrt sei. Es leidet vielmehr keinen Zweifel, dass schon unter Cyrus eine Rückkehr stattfand, die den Anstoss zur Entstehung der neuen Gemeinde gab. Vgl. Wellhausen, GGN 1895, 166ff. Israelit. Geschichte[3] S. 157f., 162ff. Umgekehrt will Ed. Meyer (Die Entstehung des Judenthums, 1896) auch die Geschichtlichkeit der aramäischen Erzählung Ezr 4—6 und der dort und Ezr 7 mitgetheilten königlichen Edicte festhalten. Vgl. dag. Wellhausen, GGA 1897, 89ff.

[1] Neh 2 20. Der Ammoniter Tobia und sein Sohn Johanan heissen nach Jahve (Neh 6 18). Der Hohepriester Eljasib räumte dem Tobia sogar eine Halle im Tempel ein (13 4ff.).

[2] Jes 56 1ff. wird gegen diese Exclusivität protestirt. Vgl. auch Neh 10 29 Ezr 6 21 und oben S. 325 Anm. 1, übrigens auch I Reg 8 41—43.

[3] Mal 2 10 Ezr 9 10f. vgl. oben S. 288. Der Priestercodex schweigt über diese Frage; vgl. aber Gen 26 34f. 27 46 28 1.

[4] Ezr 9 2 (vgl. Jes 6 13) Mal 2 15.

lassen wollte (Neh 13 28). Das hatte nach Josephus zur Folge, dass auf dem Berge Garizim das samaritanische Heiligthum und mit ihm die samaritanische Gemeinde entstand (Altth. XI 8). Für das äussere Gedeihen der Gemeinde erschien es wohl eher geboten, den Heiden die Zulassung zum Tempel zu gewähren. Auch die Prophetie trat diesem Verlangen kaum entgegen (Zach 2 15 8 20 ff.). Es war vollends eine harte Forderung, dass die Gemeinde nicht nur, wie das Gesetz vorschrieb, den Kanaanitern, sondern der ganzen übrigen Welt das Konnubium verweigern sollte. Aber der leidenschaftliche Eifer, mit dem Ezra und Nehemia dafür eintraten, war allein auf die Fernhaltung alles heidnischen Wesens bedacht. Als heidnisches Land erschien dem Ezra das Land Kanaan, soweit es nicht von der Gemeinde besetzt war (Ezr 9 11). Erst später wurde dem Laien die Ehe mit fremden Weibern freigegeben, nur den Priestern blieb sie untersagt.

Die heilige Gemeinde, die sich so nach aussen hin von den Heiden abschloss, wurde in ihrer inneren Organisation auf die Dauer zu einem Priesterstaat.

Das ehemalige Reich Juda stellten die Perser nicht wieder her und das wurde von den Juden zunächst schmerzlich empfunden. Eifrige Patrioten waren die Anhänger des Deuteronomiums, ihre religiöse und nationale Hoffnung hing am Königthum des Hauses Davids (II Sam 7 I Reg 11 39 II Reg 25 27 ff. Gen 49 10). Noch Ezra beklagt es aufs bitterste, dass die Gemeinde in dem Lande, das Jahve den Vätern gegeben habe, den Heiden dienstbar sein müsse (Ezr 9 7—9). Namentlich war aber in den ersten Jahrzehnten des neuen Jerusalem die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Davidischen Königthums rege. Haggai und Zacharia meinten in dem Davididen Zerubbabel, der damals mit dem Hohenpriester Josua an der Spitze der Gemeinde stand, den messianischen König zu erblicken (Hagg 2 23). Zacharia erhielt damals von Jahve den Befehl, eine Königskrone für Zerubbabel machen zu lassen, sie ihm aufzusetzen und dann im Tempel niederzulegen (Zach 6 9 ff.), auch das Kronjuwel lag bereit und wartete nur noch auf eine Inschrift (3 9)[1]. Immerfort blieb der Messiaskönig ein Stück der Zukunfts-

[1] Vgl. Wellhausen zu den betr. Stellen. Wie er zeigt, war Zach 6 9 ff. ursprünglich nicht von einer Krönung Zerubbabels und Josuas (so meinte Ewald), sondern allein von einer Krönung Zerubbabels die Rede. Spätere Bearbeitung hat an die Stelle Zerubbabels den Josua gesetzt, weil das nationale Königthum ausgeblieben und eine Priesterherrschaft gekommen war. — Vgl. auch die etwa gleichzeitige Stelle Jer 30 21 sowie Neh 6 6 7.

hoffnung[1], aber in der Gegenwart war für das nationale Königthum und Reich kein Raum und dass sie nach dem Exil nicht wiedererstanden, war ein grosses Glück für die Religion, die sie jetzt eben nicht mehr dulden konnte. Ein König, der überall nur nach dem Gesetzbuch handeln sollte (Dt 17 14 ff.), war kein König. Man konnte deshalb auch mit Hosea meinen, dass das menschliche Königthum mit dem Königthum Jahves unvereinbar sei und Israel als das Volk Jahves im Unterschiede von den Heiden keine Könige haben dürfe[2].

Besonders lehrreich ist auch hierfür die Gemeindeordnung von Ez 40—48. Ezechiel stellt freilich an die Spitze des zukünftigen Israel einen nationalen Fürsten, in dem der Cederbaum des Davidischen Geschlechts neu erstehen sollte (Ez 17 22 ff. 21 32 vgl. 29 21). David nennt er ihn (34 23 24 37 24 25 vgl. die Glosse Hos 3 5), obwohl es ihm nicht sowohl auf einen einzelnen König als den Wiederhersteller Israels, sondern auf das Institut des Königthums ankommt, ohne das er sich die zukünftige Existenz Israels zunächst nicht denken kann. Merkwürdig ist aber, dass er ihn zumeist nur נָשִׂיא und nicht מֶלֶךְ (so nur 34 24 37 22 24 vgl. 17 12) nennt. Ein Herrscher, der sich mit den Königen von Babel und Aegypten messen könnte, soll er offenbar nicht sein. Aber auch in der Zukunftsgemeinde Ezechiels hat er am Ende wenig zu bedeuten. Wohl werden die grossen Sühnopfer für Fürst und Volk dargebracht (45 22), nicht für Aharon und die Gemeinde wie im Priestercodex. Ueberhaupt geht die Cultusordnung vom Fürsten aus und kehrt zuletzt auf ihn zurück (44 1 ff. 46 16 ff.). Er ist aber nicht mehr der Herr des Tempels und die Priester sind nicht mehr seine Diener, Tempel und Priester stehen ausschliesslich auf göttlichem Recht. An sein früheres Herrenrecht am Heiligthum erinnern nur noch unbedeutende Vorrechte, die er beim Gottesdienst vor dem gemeinen Volke hat (44 1 ff. 46 1 ff.), entfernter auch der Umstand, dass er vom Volke eine fest bestimmte Steuer erhebt, aus der der öffentliche Gottesdienst be-

---

[1] Auch im Priestercodex hat der Hinweis auf die Könige, die von den Erzvätern abstammen sollten (Gen 17 6 16 35 11), zugleich messianischen Sinn. Dass diese Hoffnung weiterhin lebendig blieb, zeigen auch die zahlreichen Stellen in den Propheten, an denen der messianische König von späterer Hand eingetragen ist. Vgl. Hos 2 2 3 5 Am 9 11 f. Mi 5 1 ff. Jes 11 10 Jer 33 14—26 und sodann noch Jes 33 17 Zach 9 9, welche Stelle wohl aus der makkabäischen Zeit stammt. Zumeist erscheint hier der Messias überall als der Besieger der Heiden, am Ende gar als ein Weltherrscher (Mi 5 3 ff.), für das eigentliche Wesen der Religion war er aber bedeutungslos (s. S. 235). Späterhin trat aber auch Israel in seiner Gesammtheit an die Stelle des Königs (vgl. § 49).

[2] I Sam 8 10 17 ff. 12. Vgl. oben S. 63 ff., 208 f.

stritten wird (45 9—15). Aber andere Steuern darf er nicht eintreiben, für seinen eigenen Unterhalt wird er mit Anweisung eines Grundbesitzes ein für allemal abgefunden (45 7 8). Das ist alles, was ihm von seiner Herrscherstellung im Volke bleibt. Denn das Gericht üben in Zukunft die Priester (44 24) und im Uebrigen sorgt die göttliche Vergeltung für Recht und Gerechtigkeit im Volke (c. 34), die äusseren Feinde werden aber durch Jahves Wunder zu Boden geschlagen (c. 38 39). Es erscheint als selbstverständlich, dass der absolute Wille, der in Israel gebietet, auch jeden Angriff der Welt auf sein Heiligthum abweist[1].

Im Priestercodex erhebt sich der Hohepriester, von dem Ezechiel schweigt[2], über die gewöhnlichen Priester, wie diese über Leviten und Volk, in einzigartiger Heiligkeit, in ihm gipfelt das Sühnamt des Priesterthums. Er trägt Purpur und Diadem (Ex 28 31ff. 36ff.) und von seinem Tode an datirt jedesmal eine neue Aera (Num 35 25). Nach Moses Tode ist nicht sowohl Josua als vielmehr Eleazar das eigentliche Haupt der Gemeinde, der Heerführer Israels steht vor dem Hohenpriester und executirt den Ausspruch der Urim und Thummin (Num 27 21). Sofort nach der Rückkehr wird bei Haggai und Zacharia der Hohepriester Josua stets neben dem Davididen Zerubbabel genannt, obwohl diese Propheten in Zerubbabel den messianischen König sahen. Zerubbabel und Josua sind die beiden Gesalbten Jahves (Zach 4 14). Zacharia preist den Josua glücklich, weil in seiner Zeit der messianische König auftreten werde (3 8), aber der Hohepriester, der zwischen den Engeln vor Gottes Thron Zutritt hatte (v. 7), war thatsächlich selbst mehr als der erwartete König. Diese Stellung des Klerus an der Spitze der Gemeinde kommt im Gesetz auch darin zum Ausdruck, dass dem Volke zu seinem Unterhalt eine schwere Abgabenlast aufgebürdet wird (Num 18). An ihn zahlt es neben vielen anderen Leistungen den Zehnten, der noch I Sam 8 15 als eine Forderung hingestellt wird, die etwa das tyrannische Königthum an das Volk stellen könnte. Uebrigens werden in dem Kanaan der Zukunft 48 der besten Städte für den Klerus in Anspruch genommen. Die Leistung der Abgaben

[1] Ezra schämt sich, den Artaxerxes um eine Bedeckungsmannschaft für seine Carawane zu bitten. Er will sich allein auf Gottes Schutz verlassen, dessen er sich übrigens durch einen Fasttag zu vergewissern sucht (Ezr 8 21ff.).

[2] Josua heisst freilich schon bei Haggai und Zacharia immerfort הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל. Vgl. dagegen II Reg 25 18, wo der oberste Priester כהן הָרֹאשׁ heisst, aber einen כהן מִשְׁנֶה neben sich hat. Früher hiess der oberste Priester einfach הכהן (II Reg 11 9 16 10).

zu Gunsten des Klerus, wie der Priestercodex sie vorschreibt, war deshalb ein Hauptbestandtheil der Verpflichtungen, die die Gemeinde bei Einführung des Gesetzbuches Ezras ausdrücklich übernahm (Neh 10 29—40). Mit innerer Nothwendigkeit wurde der Hohepriester auch das weltliche Haupt der Gemeinde, soweit ihre Selbständigkeit gegenüber den heidnischen Oberherren reichte. Das Haus Sadoks drängte das Haus Davids in den Hintergrund, es kam auch auf Grund der Tempeleinkünfte zu grossem Reichthum. Es dauerte freilich längere Zeit, bis das Hohepriesterthum thatsächlich zu dieser Stellung gelangte. Zur Zeit Nehemias standen an der Spitze der Gemeinde die Häupter der Geschlechter. Auch wurden die an den Klerus zu leistenden Abgaben anfangs in sehr unvollkommener Weise entrichtet.

Uebrigens beruhte diese Stellung der Priesterschaft[1] allein auf dem Gesetz, das sich neben ihr und auch im Gegensatz zu ihr geltend machte. Denn der Eifer für das Gesetz war der innerste Lebenstrieb der Gemeinde und seine Träger waren keineswegs immer ihre priesterlichen Häupter. Aber auch in ihrer Gesammtheit war die Gemeinde nichts weniger als gesetzeseifrig, sie bestand keineswegs nur aus solchen, die demüthigen und zerschlagenen Herzens waren (Jes 57 15 66 2) und vor dem Worte Jahves zitterten (Jes 66 5 Ezr 9 4 10 3). Das zeigte sich schon in ihrer ersten Generation. Wohl hatte der Fall des Chaldäerreiches die Exulanten aufs höchste erregt, in Begeisterung hatte sich um gesetzeseifrige Führer eine Schaar gesammelt, die mit hochfliegenden Erwartungen nach Jerusalem zurückwanderte. Aber diese Begeisterung konnte der Enttäuschung nicht Stand halten, die sie dort erwartete. Auf einen geringen Theil des ehemaligen Juda angewiesen mussten die Heimkehrenden unter schwierigen Umständen ihre Ansiedelung bewerkstelligen. Langsam erhob sich aus den Trümmern des alten Jerusalem ein neues, auf lange Zeit ein kleiner und armseliger Ort, der sich mit der Herrlichkeit der früheren Königsstadt nicht von ferne messen konnte. Das Gebiet der Gemeinde war grossentheils unfruchtbar, gegen Babylonien war es eine Wüste zu nennen. Oben-

---

[1] Es ist freilich wohl zu unterscheiden zwischen der Masse der Priester und den vornehmsten Priestergeschlechtern. Nicht völlig erfüllt wurde übrigens Ezechiels Verlangen, dass die ehemaligen Höhenpriester an Stelle der heidnischen Tempelsclaven, die er aus dem Tempel verweist, nur die niederen Tempeldienste versehen sollten (Ez 44 4ff.). Viele der ehemaligen Höhenpriester behaupteten ihr Priesterrecht und die Tempelsclaven wurden später als Leviten betrachtet. So auch die Sänger, die zu ihnen gehörten.

drein hatte man in den ersten Jahrzehnten von besonderem Misswachs zu leiden. Im Innern stellten sich die sozialen Missstände, die von den Propheten so scharf verurtheilt waren und die das Gesetz hatte beseitigen wollen, in vollem Masse wieder ein. Nach aussen hin stand die kleine Gemeinde bedeutungslos da, bald war sie mit allen ihren Nachbarn verfeindet, die durch ihre religiöse Exclusivität und Prätension aufs äusserste gereizt wurden. Aufs bitterste empfand sie bei alledem den Contrast zwischen ihren Ansprüchen und ihrer Lage, tief schmerzte sie ihre Nichtigkeit gegenüber der grossen Welt. Verzweiflung und stumpfe Gleichgültigkeit riss bei der Menge ein, die Sorge um das eigene Fortkommen liess die Einzelnen die gemeinsame Sache vergessen. Fast zwei Jahrzehnte vergingen, bis der Tempelbau in Angriff genommen wurde. Wohl setzte der Eifer für das Gesetz der Verzweiflung die kühnsten Hoffnungen entgegen. Haggai und Zacharia riefen zum Bau des Tempels auf, in dem Jahve als der Herrscher aller Welt residiren sollte, und verhiessen der Gemeinde zum Lohne dafür das Aufhören aller gegenwärtigen Uebel und die Wiederaufrichtung des nationalen Reiches[1]. Für den Augenblick wurde die Masse in Bewegung gebracht, ein neuer, wenn auch ärmlicher (Hagg 2 6ff.) Tempel entstand. Aber auf die Hochfluth folgte nothwendig eine um so grössere Ebbe, sobald die Hoffnung auf die Nähe der messianischen Zeit sich als illusorisch erwies, und ebenso wirkungslos musste es auf die Dauer bleiben, wenn Männer, wie der Verfasser des Buches Maleachi, die Gerichtsdrohung im Sinne Ezechiels erneuerten. Zur Zeit Ezras, 60 Jahre nach Vollendung des neuen Tempels, bestand für die Gemeinde die Gefahr der Ethnisirung.

Zu überwinden war das alles am Ende nur in ausdauernder Arbeit für das Gesetz. Unermüdliche Geduld musste sich mit dem glühendsten Eifer paaren, wenn die Gemeinde geschaffen werden sollte, die nach ihm lebte. Die Minderheit, die die der Gesammtheit gestellte Aufgabe klar erkannte, musste sich fest zusammenschliessen und, indem sie zunächst selbst das Ihre that, die Uebrigen fortzureissen und zu zwingen suchen. Die gesetzliche Frömmigkeit musste Parteisache sein, um von da aus Sache der ganzen Gemeinde zu werden. Die Führer der Gesetzeseifrigen waren die Schriftgelehrten, Ezra ist der erste, der so genannt wird[2]. Dieselben Männer, die das Gesetz-

---

[1] Im Kampf des Darius mit Babel schien damals die grosse Krise, die mit Auftreten des Cyrus ihren Anfang genommen hatte, zu Gunsten der Juden zu Ende zu kommen (Zach 2 10f. 6 8 Hagg 2 22).

[2] Neh 8 1 Ezr 7 6 11; vgl. Neh 13 13 (Sadok, der Schriftgelehrte) und I Chr

buch schufen, führten es auch ins Leben ein. Die Religion des heiligen Buches erforderte eine Gelehrsamkeit, die das Buch kannte und es überall auf die Wirklichkeit anzuwenden verstand. Denn das Gesetzbuch war kein solches Produkt juristischer Technik, dass es überall leicht anwendbar gewesen wäre. Ueberdies bedurften seine Forderungen immer neuer Präcisirung und Weiterbildung. Aber es war nicht die Kenntniss des Gesetzes, sondern das Gewicht der Persönlichkeit, was einem einzelnen Schriftgelehrten wie dem Ezra solchen Einfluss gab. Als Parteisache wollte die Sache des Gesetzes freilich auch mit praktischen Mitteln geführt sein. Neben den Schriftgelehrten konnte deshalb aber auch der gesetzeseifrige Laie die höchste Bedeutung gewinnen, wie es das Beispiel Nehemias so anziehend vor Augen stellt. In entscheidender Weise machte Nehemia die Gunst, in der er bei Artaxerxes Longimanus stand, für die Autorität des Gesetzes geltend. Als Pascha von Jerusalem trat er den Gegnern des Gesetzes innerhalb und ausserhalb Jerusalems gegenüber. Durch die Wiederherstellung der Mauern der Stadt schützte er die Gemeinde vor den ʿAmme ha-ʾares da draussen, aber zugleich schnitt er damit den widerstrebenden Elementen in der Stadt die auswärtige Unterstützung ab. Nach Herstellung der Stadtmauer konnte Ezra die Gemeinde auf sein Gesetzbuch verpflichten [1]. Dies Ereigniss, das Neh 8—10 geschildert ist, erscheint uns als die definitive Konstituirung der Gemeinde des Gesetzes. Augenscheinlich wird es so auch von dem freilich gut unterrichteten, aber immerhin ziemlich viel späteren Erzähler betrachtet. Aber auch weiterhin bedurfte es der eifrigsten Bemühungen, um die Durchführung des Gesetzes aufrecht zu erhalten und zu vollenden. Denn auch jetzt bestand noch keine Executivgewalt, die die Forderungen des Gesetzbuchs restlos in die Wirklichkeit übersetzt hätte. Selbst die Bestimmungen, auf die die Gemeinde sich damals ausdrücklich verpflichtet hatte, waren bald wieder ausser Acht gelassen, wie aus Neh 13 deutlich ist. Schritt für Schritt vorgehend mussten die Gesetzeseifrigen eine Vorschrift nach der anderen zur Geltung zu bringen suchen, bis endlich das ganze Leben des Volkes in den Zwang des Gesetzes gebracht wäre. Es war eine ungeheure Aufgabe, aber so weit sie lösbar war,

---

2_{55} (die Geschlechter der Schriftgelehrten?). Von מְבִינִים ist Ezr 8_{16} Neh $8_{7\ 9}$ II Chr 26_{5} LXX 35_{3} und von מַשְׂכִּילִים Dan 11_{33} 12_{3} die Rede. Natürlich waren die Schriftgelehrten Priester, weil allein die Priester die Tradition kannten. Das war noch zur Zeit Sirachs so (vgl. Sir 38_{33} mit 45_{17}).

[1] Die Gewalt, die der unechte Brief des Artaxerxes dem Ezra ertheilt (Ezr $7_{25\ 26}$), besass er offenbar nicht.

wurde sie auch gelöst. Nur als die Gemeinde des Gesetzes konnte Israel fortan leben und deshalb gehörte der Gesetzeserfüllung auch seine Zukunft. Aber mit Bewunderung muss man der Arbeit gedenken, die dabei geleistet wurde.

II. Der jüdische Glaube.

1. Seine Begründung.

§ 45. Das Ende der Prophetie.

Seit Amos war das Wesen der Prophetie die Weissagung vom Untergang Israels gewesen. Ihre Verkünder traten zum älteren Jahveglauben in den schärfsten Gegensatz, eine ungeheure Kluft that sich zwischen ihnen und dem Volke auf. Sie hatten für diese Weissagung gekämpft und gelitten, in Jeremia war der Prophet darüber zu einem unvergleichlichen Märtyrer geworden. Eben daraus erwuchs auch das einzigartige Selbstbewusstsein, das die Propheten beseelte. Der Untergang Jerusalems war dann freilich der entscheidende Sieg der Prophetie, er war aber auch ihr eigenes Ende. Ihre Aufgabe war nun erfüllt. Der Rest des Volkes musste sich jetzt ihr unterwerfen, damit war der Gegensatz zwischen ihr und dem Volke principiell aufgehoben. Freilich bestand die Sünde Israels fort, sie schien auch immer wieder das göttliche Gericht herausfordern zu müssen[1]. Aber keine Drohung konnte fortan bedeuten, was die eines Amos und Jeremia bedeutet hatte. Das alte Israel war einmal gestorben und die jüdische Gemeinde konnte ein solches Sterben nicht zum zweiten Male erleben. Jedermann wusste jetzt, dass das Unheil immerdar drohte und was seine Ursache war. Anderseits war der völlige Untergang je länger je undenkbarer geworden, gewiss schien vielmehr, dass die göttliche Wahrheit sich in Israel ewig behaupten müsse. Deshalb trat jetzt die Drohung ebenso sehr hinter der Zukunftshoffnung zurück, wie sie früher überwogen hatte[2]. Die Zukunftshoffnung war aber erst recht ein Gemeingut Aller, die an Jahve festhielten.

Verheissung und Drohung entstammten deshalb auch nicht mehr der individuellen Inspiration, auf der die Weissagung vom Untergange Jerusalems beruht hatte. Eigentlich Neues war nicht mehr

---

[1] Vgl. Ez 20 30ff. Jes 56—66 und das Buch Maleachi.

[2] Vgl. oben S. 307. Charakteristisch ist, dass Zacharia nach dem Muster der früheren Propheten sein Buch mit einer Drohrede beginnt (1 2—6) und dann unvermittelt lauter Verheissungen folgen lässt (1 7ff.). Zach 9—14 stammen aus viel späterer Zeit.

zu sagen, in Verheissung und Drohung konnte man nur früher Gesagtes auf bestimmte Situationen anwenden und ausdeuten. Das machte fortan den Inhalt der Begeisterung aus. Das Bewusstsein der Inspiration schwindet schon bei Ezechiel, deshalb redet er so emphatisch von ihr. Er meinte bei seiner Berufung ein Buch verschlungen zu haben, das er immerfort zu reproduciren hätte, und auf göttlichen Befehl singt er Lieder und dichtet er Gleichnisse. Die Intuition nimmt ein Ende und wird durch Reflexion ersetzt. Der Reflexion entstammen die Visionen Ezechiels und Zacharias zu allermeist, vielfach sind sie nur Mittel der schriftstellerischen Einkleidung. Sofern sie von der Zukunft reden, sind sie die Anfänger der *Apokalyptik*, deren Wesen darin besteht, dass sie für die Erfüllung der überlieferten prophetischen Weissagung das Wann und das Wie bestimmen will. Während sie aber bei Ezechiel und Zacharia noch unter eigenem Namen schreibt, versteckt sie sich späterhin unter die Namen der alten Gottesmänner[1]. Für Zacharia gehört die eigentliche Prophetie der Vergangenheit an (1 2—6) und Ezechiel reflectirt über den Sinn älterer Weissagungen (38 17 39 8). Zur Zeit von Jes 63 11 war der Geist Jahves nicht mehr in Israel zu spüren[2].

Die Propheten wurden ferner *Gesetzgeber* und *Seelsorger* (vgl. S. 285ff. 309ff.) und wir sahen, welche Umgestaltung der Monotheismus in der Form des Gesetzes erfuhr. Es erscheint fast als ungeheuerlich, dass der Priestercodex im Rahmen der Weltschöpfung und der Urgeschichte der Menschheit den Bau der Stiftshütte und die Einsetzung des heiligen Dienstes zum wichtigsten Ereigniss der Weltgeschichte macht, aber es ist ihm Ernst damit. Auf dem Boden der Prophetie erwachsen bringt das Gesetz den Monotheismus auf den abstraktesten Ausdruck, aber es verhüllt zugleich seinen rein moralischen Sinn, indem es ihn mit Cultus und Ritus umkleidet. Dem sündigen Volke trat der Wille Gottes als ein Gesetz gegen-

---

[1] Manche prophetische Schriftsteller des Exils und der nachexilischen Zeit schrieben anonym, weil sie sich nicht als Propheten fühlten und auch nicht dafür gelten konnten. Anonym schrieben wohl auch die Autoren von Jes 40—66. Aber kanonisch konnten solche Schriften nur werden, wenn sie durch den Namen eines anerkannten Propheten gedeckt waren oder man sonst Namen für sie fand. Deshalb sind in das Buch Jesaja so viele nichtjesajanische Stücke gelangt. Das übertrug sich später auf alle Schriften des Kanons.

[2] Natürlich gab es noch lange Männer, die sich Propheten nannten (Neh 6 7 14 Zach 13 2ff.), und von völligem Erlöschen der Prophetie ist erst in der makkabäischen Zeit die Rede (Ps 74 9 I Macc 4 46 14 41). Vgl. aber schon Mal 3 1 23.

über, das bei Ezechiel und seinen Nachfolgern zu einer ihrem Wesen nach irrationalen Forderung wird. Denn irrational ist in sich die Forderung: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ gegenüber dem prophetischen: „Ich Jahve übe Huld und Recht und Gerechtigkeit und hieran habe ich Gefallen“ (Jer 9 23). Die Religion musste dadurch für Viele veräusserlicht werden.

Uebrigens ist der gesetzliche Cultus und Ritus nicht nur als eine Concession an die Fassungskraft der Masse zu verstehen, er ist auch daraus zu begreifen, dass Gott seinem Volke fern getreten war. Um so mehr wollte man in heiligen Formen das Band mit ihm neu knüpfen. Fern getreten war Jahve in der Vernichtung des alten Israel. Die Erhabenheit des unerbittlichen Richters war bei den Propheten gemildert durch ihr Bewusstsein von der inneren Nothwendigkeit des Untergangs. Aber die Thatsache des Unterganges bedeutete etwas anderes als die Weissagung von ihm. Gemildert war die Erhabenheit Gottes bei den Propheten auch durch die Ueberzeugung, dass er in Zukunft ein neues Israel schaffen werde, wie es seinem Willen entspräche. Aber für Ezechiel und seine Nachfolger war Gott auch mit dem Verzicht auf dieses Wunder, wie die Erfahrung ihn zu fordern schien, in die Ferne gerückt. Wenn das Gesetz dagegen den freien Willen des Menschen aufruft, der im Stande sein soll, es zu erfüllen, so hat das z. Th. auch den Sinn, dass Gott dem Menschen nicht mehr nahe ist. Denn dieser natürliche freie Wille und die Erfüllung des Gesetzes sind doch verschieden von der Bekehrung von ganzem Herzen, die die Propheten gefordert hatten. Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! — heisst es höchst charakteristisch Ez 18 31.

Aber das ältere Judenthum ist in sich widerspruchsvoll. Neben einander stehen hier der gesetzliche Formalismus und die lebendigste Religiösität, ein bleiernes Schuldgefühl und ein felsenfestes Gottvertrauen, das starre Vergeltungdogma und die grösste Geistesfreiheit, hochmüthiger Particularismus und weitherziger Universalismus. Namentlich kommt hierfür in Betracht, dass die Juden ihre Schicksale im Sinne des prophetischen Glaubens hinnahmen. Sie beugten sich unter das Urtheil, das das Unglück immer wieder über sie sprach, und suchten daraus die Strenge und Grösse des göttlichen Willens zu verstehen. Aber sie suchten sich auch auf das gute Gewissen zu stellen, das der Ernst ihres Wollens ihnen gab. Sie konnten in ihren Schicksalen im Kleinen auch die göttliche Gnade und ihre Rechtfertigung sehen, die sie im Grossen vermissen mussten. Gegenüber dem Zweifel an der Wahrheit des Glaubens,

den der grosse Weltlauf in ihnen erweckte, konnten sie ihn auch immer wieder bewährt finden. Im Grunde lebten sie von der unverwüstlichen Hoffnung, die sie aus dem Bewusstsein, der Wahrheit zu dienen, schöpften. Hierbei konnten Cultus und Ritus auch wieder zu äusseren Formen herabsinken, die auch den Fortschritt der Moral nicht hemmten.

Das ältere Judenthum bedeutet nicht nur eine Veräusserlichung, sondern mindestens ebenso sehr eine Verinnerlichung und Vergeistigung der Religion. Von grundlegender Bedeutung war auch hierfür das Exil. Dem Bewusstsein, dass das Judenvolk der Träger der Wahrheit in der Welt sei und deshalb sich in der Welt behaupten müsse, haben damals Deutero-Jesaja und der etwas ältere Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke seinen Inhalt gegeben. In einer grossartigen Gesammtanschauung fassten sie den Ertrag der prophetischen Zeit zusammen, um die Zukunftshoffnung Israels zu begründen. Auf einzelnen Punkten konnten sie dabei ohne Weiteres einem Hosea und Jesaja folgen, die ja auch schon neben die Drohung die Verheissung stellten. Anderswo verwandelten sich ihnen die Motive der prophetischen Drohung in solche der Hoffnung, wie das bezüglich der Gerechtigkeit Jahves schon bei Habakuk der Fall war. Wesentlich originell waren sie aber darin, dass sie der vergangenen Geschichte Israels auch eine positive Bedeutung abgewannen. Indem sie so den prophetischen Glauben zum Eigenthum der jüdischen Gemeinde machten, sind sie in höherem Sinne als Ezechiel die Begründer des Judenthums gewesen und als Theologen im besten Sinne des Worts schliessen sie die Prophetie in würdigster Weise ab.

§ 46. Der Anonymus von Jes 40ff.

Um die Masse der Exulanten war es traurig bestellt, obgleich ihre äussere Lage keine unerträgliche war. Wie die Propheten sagten, hatte Jahve sein Volk in die Hände der Chaldäer gegeben. Jeremia hatte den Nebukadnezar, den Zerstörer Jerusalems, als einen Diener Jahves bezeichnet. Aber auf die Dauer konnte man die Chaldäer ebenso wenig in diesem Lichte betrachten wie früher die Assyrer. Auch sie meinten den Jahve besiegt zu haben, als sie Juda vernichteten. Als Feinde Jahves durfte man sie wieder hassen und man hasste sie von Herzen, aber dieser Hass war an sich ohnmächtig. Mit der Hoffnung auf Befreiung und Rückkehr paarte sich der Zweifel. In Babylonien trat den Exulanten die ganze Grösse der damaligen Welt vor Augen, aufs bitterste empfanden sie dem gegenüber ihre Nichtigkeit. War Jahve wirklich

ein allmächtiger Gott? Das war schwer glaublich, wenn man auf das Elend seiner Diener sah (Jes 49 24). Wenn er aber wirklich der Herr der Welt war, war er dann auch ein hülfreicher Gott? Was kümmerte dann ihn die armselige Schaar judäischer Exulanten! Vielleicht entging ihm, dem Erhabenen, die kleine Sache Israels (40 27), vielleicht hatte er sein Volk vergessen und aufgegeben (49 14), vielleicht hatte er es auch um seiner Sünde willen für immer verworfen.

Die Siege des Cyrus über Astyages (550) und Krösus (547) riefen freilich unter den Exulanten grosse Erregung hervor. Schon beim ersten Auftreten des Cyrus, wenigstens schon vor seinem Siege über Krösus waren prophetische Stimmen unter ihnen laut geworden, die seinen Erfolg weissagten[1], natürlich in der Hoffnung, dass er weiterhin auch die Chaldäer besiegen, ihrem Reiche ein Ende machen und den Exulanten die Heimkehr gestatten werde. Wirklich war Cyrus schon damals mit den Chaldäern in feindliche Berührung gekommen und hatte sie geschlagen (vgl. auch Jes 41 25). Aber eine solche Befreiung entsprach nicht den Erwartungen, die die Exulanten auf Grund ihres Nationalgefühls, z. Th. auch auf Grund der früheren prophetischen Verheissungen hegten. Was war es, wenn ein fremder König die Chaldäer niederwarf? Als später die Möglichkeit der Befreiung näher rückte, erschien die Rückkehr selbst in trübem Lichte. Die Schwierigkeit der Ansiedelung in dem verwüsteten Lande und die Mühseligkeit der Wanderung dorthin fielen den Leuten auf die Seele. Man fragte auch nach einem Lösegeld, mit dem man die Freiheit von Cyrus erkaufen müsste.

Aber im Gegensatz gegen diesen Kleinmuth steigerte sich die Begeisterung der prophetisch Gesinnten aufs höchste. Zweihundert Jahre waren nun vergangen, seit Israel in den Strom der Weltgeschichte gerissen wurde, stückweise war es in der grossen Umwälzung vernichtet, die die Assyrer und Chaldäer in Vorderasien anrichteten. Die Propheten hatten den Untergang Israels geweissagt und ihn als das Werk Jahves bezeichnet, der sich in der Vernichtung seines Volkes als der gerechte und zugleich überweltliche Gott bewies. Indessen war dieser Zusammenhang der Dinge nur

---

[1] Die früheren Weissagungen Jahves, von denen der Verf. von Jes 40 ff. immer wieder sagt, dass sie sich in den bisherigen Siegen des Cyrus schon erfüllt hätten, können nicht die Weissagungen Habakuks, Jeremias und Ezechiels sein. Sie redeten vielmehr von einem bestimmten Helden, der Babel niederwerfen sollte (vgl. 48 14 und übrigens GIESEBRECHT, Beiträge zur Jesajakritik, S. 107 ff.).

dem Glauben der Propheten gewiss gewesen, dem Volke und den Heiden war er verborgen. Jetzt aber wollte Jahve durch die Niederwerfung Babels und durch die Herstellung Israels aller Welt seine alleinige Gottheit beweisen. Aus nächster Nähe sollte man in Babylonien seinem Siege über Babel zusehen und auf eine viel herrlichere Art, als man geahnt hatte, sollte sich die Hoffnung erfüllen. Im Blick auf die Welteroberung des Cyrus ging dem Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke und dem Deutero-Jesaja[1] inmitten ihrer verzagten Leidensgefährten die Gewissheit auf, dass Israel eine geistige Welteroberung beschieden sei. Es sollte aller Welt die wahre Religion geben, dazu bahnte ihm Cyrus den Weg, indem er mit dem Schwerte die Götzen besiegte.

Deutero-Jesaja wusste kaum etwas davon, dass der persische Gottesdienst von Haus aus bildlos war. Vielmehr betrachtet er den Cyrus deshalb als den Besieger der Götzen, weil er im Dienste Jahves die Welt unterwirft. Schon durch seine bisherigen Siege sind die Götzendiener schwer getroffen, in ihrer Angst stecken sie die Köpfe zusammen, sie sprechen einander Muth zu und machen neue Götzenbilder (41 5 ff.). Aber was Jahve da begonnen hat, wird er auch zu Ende führen, über Babel kommt ein Unheil, das es nicht wegzaubern kann, Bel und Nebo sinken hin (46 1 2), die Weisen der Heiden und ihre Götzenpropheten werden zu Narren (44 25). In den Siegen des Cyrus muss alle Welt Jahves Werk erkennen, aber auch Cyrus selbst wird dadurch zur Erkenntniss des wahren Gottes kommen (45 3 ff.) und sich als seinen Diener bekennen, indem er die Juden ohne Lösegeld freigiebt und Jerusalem und den Tempel wiederaufbaut (44 28 45 13).

Jahve nennt den Cyrus seinen Hirten (44 28) und seinen Gesalbten (45 1), d. h. den von ihm bestellten Weltherrscher. Aber er will durch Cyrus seine eigene Weltherrschaft aufrichten, er selbst wird König (52 7) und im Grunde ist er selbst der gewaltige Held, der die Welt besiegt. Er entblösst seinen Arm vor den Augen aller Völker und die Enden der Erde schauen seinem Siege zu. Lange hat er es ertragen, dass andere Herren in der Welt schalteten, jetzt wird der Eifer für seine Ehre in ihm wach, mit unbändiger Gewalt bricht er gegen seine Feinde los, ob auch die Erde darüber

---

[1] S. oben S. 333 Anm. 2. Deutero-Jesaja nenne ich mit Duhm den Verfasser von Jes 40—55. In den Anmerkungen habe ich die hauptsächlichsten Differenzen hervorgehoben, die zwischen c. 40—55 und c. 56—66 bestehen, dabei aber auch die Uebereinstimmung und Verwandtschaft der beiden Abschnitte berücksichtigt.

zur Wüste wird[1]. Alle Welt wird ihn wegen dieses Sieges in einem neuen Liede preisen (42 10ff. vgl. 40 10 51 9 52 10). In majestätischem Zuge kehrt er geradeswegs durch die syrische Wüste nach Jerusalem zurück (40 9 52 8), himmlische Herolde eilen ihm voraus und lassen ihm dort einen Weg bahnen (40 3—5), für Israel verwandelt er die Wüste in einen wasserreichen Baumgarten. Selbst das Wild des Feldes wird ihn dafür preisen, vor allem aber soll sein Volk sein Lob verkünden. Möge es nur alle seine früheren Wunder vergessen, bei der Neugründung Israels will er sie weit überbieten (43 16ff.)! Auf ewig thront er dann in Jerusalem, das kein Unbeschnittener und Unreiner mehr betreten darf (52 1). So soll alles Fleisch Jahves Herrlichkeit sehen.

Jahve hat sich schon jetzt als der alleinige Gott dadurch bewiesen, dass er die bisherigen Siege des Cyrus weissagte (41 26 27 43 9 45 21 48 15f.). Denn weissagen kann nur der Gott, der selbst die Ereignisse herbeiführt. Deshalb ist es auch Jahve, der den Cyrus vom Ende der Erde herbeirief und ihn diese unvergleichlichen Siege erringen liess (41 2—4 25 45 1ff. 46 11). Darum verlangt Jahve auch Glauben, wenn er jetzt Neues weissagt, indem er nämlich den Fall Babels ankündigt (42 9 48 6ff.). Aber er ruft auch auf diesem Boden die Heidengötter zum Wettstreit heraus. Können sie weissagen wie er, der immerfort, nicht wie die heidnischen Orakel im Verborgenen und Geheimen, sondern am hellen lichten Tage durch seine Propheten geredet hat (45 19)? Wer von ihnen hat die Siege des Cyrus geweissagt? Oder können sie ähnliche frühere Weissagungen beibringen, die sich erfüllt hätten? Oder wollen sie sich jetzt in neuen Weissagungen versuchen?[2] Da kommt die Nichtigkeit der Heidengötter an den Tag, sie sind nichts als elende Bildwerke von Menschenhand. Dagegen ist Jahve als der Gott der Weissagung der allein geschichtliche Gott und deshalb der allein wahre Gott[3]. Als solcher hat Jahve sich aber auch längst in der

[1] Die Macht Jahves sollte sich aber auch schon darin zeigen, dass die Feinde Israels sich gegenseitig aufrieben (49 26 vgl. Ez 38 21 Hagg 2 22 Zach 14 13 und früher Jdc 7 22 sowie II Reg 3 23).

[2] 41 1 21—29 43 9 44 7 25 45 20 21 48 14.

[3] 43 10ff. 44 6—8 45 5 6 14 18 21 22 46 9 48 12. Auch den Namen Jahve scheint Deutero-Jesaja als wahrer Gott zu deuten (42 8 43 11 45 3 49 23). Uebrigens sagt er für Jahve schlechthin אֵל im Sinne des alleinigen Gottes (40 18 und oft). — Dabei wird er nicht müde, die Thorheit des Bilderdienstes zu verspotten. Die Bildgötter werden von Künstlern gemacht, die selbst ohnmächtige Menschen sind, und bei dieser Arbeit essen und trinken müssen. Die Güte des Gottes hängt davon ab, ob der Künstler geschickt und der Besteller reich oder arm

Geschichte Israels geoffenbart. Er berief den Abraham als einzelnen Mann und segnete und mehrte ihn (51 2), er führte Israel durch das Rothe Meer (43 16f. 51 9 10) und liess ihm immerdar seine Hülfe angedeihen (46 3 4). Dabei hat er Israel von Anfang an durch seine Weissagungen und ihre Erfüllung zum Glauben an seine alleinige Gottheit erzogen (43 10 12 44 7 8 46 9 10 48 3ff.).

Aber er ist nicht nur der Lenker der Geschichte, sondern auch der Schöpfer der Welt. Wie in einem Kinderspiel hat er sie gemacht. Mit der hohlen Hand mass er das Wasser des Meeres ab, mit der Spanne bestimmte er die Weite des Himmels, den Staub der Erde fasste er in einen Scheffel, die Berge wog er auf der Wage ab, den Himmel breitete er wie ein Zelt aus (40 12 22)[1]. Auf seinen Befehl[2] entstand alles und auf sein Wort stellt das gewaltige Heer der Sterne (die angeblichen Götter der Heiden) sich tagtäglich ein, keiner wagt auszubleiben (40 26). Deutero-Jesaja fragt seine Leser, wer anders als Jahve der Urheber der Welt sei (40 12 26), er hält ihnen vor, dass sie das längst wissen (40 21). In der That war die Frage nach dem Ursprung der Welt schon früher aufgetaucht, selbstverständlich war dann Jahve als ihr Schöpfer erschienen. Aber erst als Israels nationale Herrlichkeit vernichtet war, wurde die

---

ist. Im einen Fall entsteht ein mit Gold oder Silber überzogenes Gussbild, im anderen Fall ein hölzerner Gott, dessen Dauerhaftigkeit von der Holzart bedingt ist. Da ziehen die Menschen einen Baum auf, dessen Holz sie einestheils zum Heizen, Backen und Braten verbrauchen und anderntheils zu ihrem Gott machen. Uebrigens wollen diese Götter an ihren Ort getragen sein, von dem sie sich nicht rühren können, man muss auch Vorsorge treffen, dass sie nicht umfallen. Wehrlos werden sie endlich wie ihre Diener gefangen genommen und zur Beute der Sieger und beschweren noch die Lastthiere, auf denen sie fortgeschleppt werden. (Vgl. 40 18ff. 41 6 7 44 9ff. 45 20 46 1 2 5ff.) Diese Verspottung der Gottesbilder begreift sich aus der Furcht, die das Volk immerhin vor den Heidengöttern empfand, sie zeigt aber auch, dass der Monotheismus für das Wesen des Bilderdienstes kein Verständniss mehr hatte. Vgl. Ps 115 4—8 135 15—18 Jer 10 1—16. Man nennt fortan die Heidengötter einfach Bilder (עֲצַבִּים, נְסָכִים, פְּסִילִים) oder Klötze (גִּלּוּלִים bes. Ez), Ungötter (לֹא אֱלֹהִים Jer), die nichts nützen (לֹא יוֹעִילוּ Jer 2 8), Nichtigkeiten (אֱלִילִים Jes, הֶבֶל und שָׁוְא Jer, תֹּהוּ), Geistlose d. h. Todte (לֹא רוּחַ בָּם Hab 2 19 Jer 10 14), Stumme (אִלְּמִים Hab 2 18), Lügen (שֶׁקֶר und כְּזָבִים), Schande (בֹּשֶׁת), aber auch Scheusale und Gräuel (שִׁקּוּצִים und תּוֹעֵבוֹת Jer Ez vgl. oben S. 221 Anm. 1).

[1] Deutero-Jesaja bezeichnet zuerst die mühelose Schöpferthätigkeit Jahves mit dem hierfür specifischen ברא (40 26 28 u. o.). Aber auch alles weitere Walten Jahves in Natur und Geschichte wird fortan so bezeichnet (z. B. 43 1 15 Num 16 03 Ps 104 30), auch die Herbeiführung der messianischen Zukunft (41 20 45 8 vgl. 65 17 18 Jer 31 22).

[2] צִוָּה 45 12 Ps 33 9, קרא 41 4 48 13f. und אמר 44 26ff.

Schöpfung und Beherrschung[1] der Natur durch Jahve eine wichtige Glaubenswahrheit, als das unentbehrliche Correlat seiner geschichtlichen Weltherrschaft, die erst in der Zukunft recht offenbar werden sollte.

Der allmächtige Schöpfer und Beherrscher der Welt ist nothwendig ein einziger (44 24), als der einzige Gott ist Jahve aber auch der ewige; wie vor ihm kein Gott geschaffen ward, so wird nach ihm keiner sein, der die Geschlechter von Anfang an rief, ist der Erste und der Letzte (41 4 43 10 44 6 48 12). Als der Allmächtige ist er ferner der Allwaltende, der Licht und Finsterniss, Gutes und Böses schafft (45 7). Als der Allwaltende bleibt er sich aber auch durch alle Zeiten gleich, er kann nie ermüden und alles übersieht er (40 27 28). So ist er der Heilige (40 25), d. h. der unvergleichliche Gott[2]. Hoch über der Welt thront er, in einer Herrlichkeit, die zu preisen alles Holz des Libanon nicht zum Brande und alles Wild des Libanon nicht zum Opfer ausreicht. Die Menschen sind vor ihm wie Heuschrecken, wie der Tropfen am Eimer. Sie sind nichts als Fleisch, sie vergehen wie Gras (40 5ff. 49 26 51 12). Sobald er einschreitet, ist sein Sieg gewiss: sein Lohn ist bei ihm und sein Erfolg geht vor ihm her (40 10).

Er muss aber jetzt seine alleinige Gottheit der Welt gegenüber durchsetzen. Nicht Israel und die Welt, sondern Jahve und die Welt, Jahve und die Götzen stehen einander gegenüber. Nur dass Israels Sache von der Sache Jahves nicht getrennt werden kann. Israel ist Jahves Eigenthum und Jahve Israels König (41 21 43 15 44 6), deshalb muss er sich an Israel verherrlichen. Gegenwärtig hat er sein Erbe entweiht (43 28 47 6), vor der Welt erscheint er als ohnmächtig, sein Name wird geschmäht und sein eigenes Volk ist an ihm irre geworden (52 5 6). Das stolze und üppige Babel prahlt mit seiner unvergleichlichen Herrschaft, es trotzt auf seine Weisheit und Zauberei (47 1—10) und der Triumph der Heiden ist auch der Triumph ihrer Götter. Da muss Jahve um seines Namens willen, d. h. um seiner Ehre willen einschreiten (48 9), er darf sie keinem Anderen lassen, noch seinen Ruhm den Bildern (42 8 48 11). Er hat nun einmal geschworen, dass alle Knie vor ihm sich beugen sollen (45 23 24). Um seiner Ehre willen vergiebt er die Sünden Israels (43 25) und hält er seinen Zorn darüber zurück (48 9 11).

---

[1] Vgl. 50 2 3 51 15 Jer 32 17 und in anderem Sinne Jer 5 22f. 27 5.

[2] Auch Heiliger Israels wird er von Deutero-Jesaja wie vom alten Jesaja oft genannt (41 14 16 20 43 3 14 15 u. s. f.).

Die Ehre Gottes ist für Deutero-Jesaja wie für Ezechiel[1] der letzte und höchste Gedanke, aber die Ehre Gottes hat für ihn einen viel höheren Inhalt, weil Jahve für ihn in ganz anderer Weise ein gnädiger Gott und dabei der Gott der Gerechtigkeit ist.

Er zürnte freilich wegen der Sünden Israels, Jerusalem hat zwiefältige Strafe erlitten (40 2). Es ist auch nicht allein in der Sünde der Menschen begründet, dass er bald nahe und bald ferne ist[2]. Es giebt besondere Heilstage und Gnadenzeiten, die der Mensch benutzen muss (49 8 55 6 vgl. 56 1 61 2). Eben jetzt aber lässt der Zorn von Israel ab und kehrt sich gegen seine Feinde (42 14—16 51 17ff.). Da erscheint die Zeit des Zorns als ein kurzer Augenblick und eine Zeit ewiger G n a d e nimmt ihren Anfang (54 7ff.). Als der Barmherzige trägt Jahve sein Volk, der gewaltige Held ist zugleich der sorgsame Hirt der Seinen (40 10 49 9—11), aus Erbarmen vergiebt er sogar dem Gottlosen seine Sünden (55 7).

Seine Gnade ist auch L i e b e. Abraham war sein Freund (41 8), Israel ist sein Vertrauter, den er liebt (42 19 43 4). Er ist Israels Vater und das Volk seine Kinder (45 11), mit mehr als mütterlicher Liebe will er sich seines Volkes annehmen (49 15f. vgl. 66 13). Er liebt Zion auch als sein Weib, wie nur ein Mann das Weib seiner Jugend lieben kann, und wenn er es jetzt für den Augenblick verstossen hat, so will er es mit um so grösserer Liebe wieder in sein Haus aufnehmen (54 1ff.). Um Israels willen bietet er den Cyrus auf (45 4), zerstört er Babel und giebt er Aegypten, Kusch und Saba preis (43 3 4 14).

Aber auf die Liebe Jahves zu seinem Volke konnte sich die Hoffnung nicht mehr stellen, dazu waren Gott und Menschen zu weit auseinandergetreten. Sie gründet sich vielmehr darauf, dass seine Gnade gegen Israel beständig ist. Von Abraham überträgt sie sich auf Abrahams Kinder (41 8 9), er will das Volk, das das

---

[1] Auch sonst findet sich der Appell an die Ehre (den grossen Namen) Gottes bei Schriftstellern dieser Zeit; vgl. Ex 32 11ff. Num 14 13ff. Dt 9 28 Jos 7 9.

[2] Israels Sünde bestand längst, aber nach 64 4ff. machte der Zorn es erst recht schuldig durch die Strafe, und weiter war es auch der Zorn, der es in seinen Sünden beharren liess und gegen die Gottesfurcht verhärtete (63 17). Vor der vollen Strenge des zornigen Richters müsste die Welt überhaupt vergehen, die Strafe allein führt die Menschen aber auch nicht zur Bekehrung. Unter dem Druck des Zornes kann Israel sich nicht zur Bekehrung aufraffen (64 6), ja die Strafe verstockte es in der Sünde (57 16—18). Jahves Gnade muss ihm durch die Rettung auf den rechten Weg helfen, darauf kommt das Gebet 64 4ff. hinaus. Nach Ez 20 43 36 21 muss Gott die Bekehrung des Volkes schliesslich dadurch bewirken, dass er es durch die Sündenvergebung beschämt.

Werk seiner Hände ist und das er vom Mutterleibe an getragen hat, bis ins Alter tragen (46 3 4 vgl. 63 9ff.). Schon als er den Abraham vom Ende der Erde berief, gab er Israel die Zusicherung seiner *Erwählung* (41 9)[1], er verhiess ihm, dass es ihm nicht umsonst dienen solle. In Gerechtigkeit macht er als der zuverlässige Gott sein Wort wahr (45 19 49 7)[2]. Von neuem schwört er jetzt Israel seine Gnade zu, einen ewigen *Bund* will er mit ihm schliesen (42 6 49 8 54 9 10 55 3)[3].

Es giebt freilich auch eine greifbare Realität, auf die der Glaube vertrauen darf. Jahve liebt seine *heilige Stadt* (48 2 52 1). Auf diesen Ort richtet sich seine Liebe wie auf das Volk selbst. Auf seine Hände hat er die Stadt gezeichnet, ihre Mauern hat er beständig im Sinn (49 16). Ja, es ist, als ob er mehr noch den Ort als das Volk erwählt hätte, das nach der heiligen Stadt heisst (48 2). Gleichwohl sind Stadt und Volk nur Wechselbegriffe, die Stadt liebt Jahve als die Stätte seines geschichtlichen Waltens, das auf Israels Heil ging.

Viel mehr als von der Gnade Jahves redet Deutero-Jesaja aber von seiner *Gerechtigkeit*, in die seine Gnade zumeist aufgeht. Die Chaldäer haben Israel seine Freiheit genommen, unbarmherzig haben sie sich Jahves Zorn zu Nutze gemacht, sie haben es mit Füssen getreten und mit Schmach überhäuft. Zu alledem hatten sie so wenig ein Recht wie früher die Aegypter und Assyrer (52 4ff.). Als ein Kampf ums Recht war der Kampf der Völker unter einander den Hebräern auch früher erschienen und der Ausgang des Kampfes als ein göttlicher Richterspruch[4]. Aber sie redeten nicht viel davon, weil sie sich auf keine Gründe zu besinnen brauchten, aus denen Jahve seinem Volke beistand. Als aber Jahve sein Volk vernichtet hatte, musste man nach solchen Gründen fragen und da gewann der Glaube, dass Jahve über den Streit der Völker richte, die höchste Bedeutung. Um des Rechts willen hatte er nach den Propheten sein Volk vernichtet, aber um des Rechts willen sollte er nun auch sein Volk wiederherstellen, das von den Heiden vergewaltigt war. Jahve gegenüber war Israel in grosser Schuld, aber seinen Feinden gegenüber war es im Recht und sobald der himmlische Richter einschritt, musste es den Prozess gewinnen, in dem es mit ihnen lag[5].

---

[1] Vgl. 41 8 42 1 43 10 20 44 1 2 45 4 49 7 und 65 9 15 22.

[2] Amen-Gott heisst er 65 16.

[3] Vgl. oben S. 300. [4] Vgl. S. 185.

[5] 41 10 45 8 24 25 46 12 48 18 51 5 6 8 54 17 vgl. 56 1b 58 8 59 9 14 62 1 2.

Die Gerechtigkeit ist das innerste Wesen Jahves[1], sie kommt auch nicht nur Israel zu Gute. Der Weltkrieg, in dem er die Götzen niederwirft, ist ein Weltgericht, das überall den Unterdrückten Recht schafft. Alle Völker sollen ihn als den Gott preisen, der allein gerecht und mächtig ist (51 4 5 45 21 22 24). Aus dieser weltumfassenden Gerechtigkeit Jahves erwächst die Gewissheit, dass auch Israel sein Recht finden werde. Himmel und Erde mögen vergehen, aber Jahves Gerechtigkeit bleibt und sie stellt auch sein Volk wieder her (51 6).

Allerdings ist Israels Recht ein einzigartiges, weil es eben das Volk Jahves ist. Es ist für Jahve unentbehrlich als der einzige Zeuge seiner Weissagungen und Thaten (43 9ff. 44 8), bei ihm ist das Wort Jahves (51 16) und es ist deshalb unvergänglich wie das Wort Jahves selbst (40 8). Es soll aber seine Thora auch den Heiden mittheilen (51 4) und zum Licht der Völker werden (42 6). Das Volk ist enttäuscht, weil es in den Siegen des Cyrus die Erfüllung der Messiashoffnung nicht erkennen kann. Aber Jahves Gedanken und Wege, die himmelhoch erhaben sind über den Gedanken und Wegen der Menschen, werden jetzt verständlich, es ist selbstverschuldete Blindheit, wenn Israel sie jetzt nicht begreift. Mit dem Schwerte soll Cyrus die Welt erobern, ein viel herrlicherer Triumph ist aber für Israel aufbehalten. Als Vermittler der Wahrheit an die Welt ist es zu ihrem geistigen Haupt bestellt, so sollen die Gnaden Davids in einem höheren Sinne bestehen bleiben (55 3—5). Damit gewinnt aber auch die Gerechtigkeit Jahves gegen Israel erst ihren vollen Inhalt, zumal Israel in gewissem Sinne auch der treue Diener Jahves gewesen ist.

In der Gewissheit, dass die Wahrheit Jahves die Welt erobern und aufs höchste beglücken werde, hatte Deutero-Jesaja den Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke (42 1—4 49 1—6 50 4—9 52 13 bis 53 12) zum Vorgänger[2]. Er eignet sich seine Gedanken und Worte

---

Jahve kleidet Israel in die Kleider der Rechtfertigung (61 10), die Israeliten sollen Eichen der Rechtfertigung genannt werden (61 3). Vgl. übrigens § 52.

[1] Sie erscheint deshalb auch als eine Macht, die ihm beisteht (59 16 vgl. 63 5).

[2] Duhm hat in seinem Commentar von neuem bewiesen, dass die ʿEbed-Jahve-Stücke nicht von Deutero-Jesaja herrühren. Mit Recht hebt er die grossen Differenzen hervor, die zwischen ihnen und ihrer Umgebung bestehen. Was jedesmal auf diese Stücke folgt, erscheint als Ausführung zu den in ihnen gegebenen Texten, aber als eine Ausführung, die sich immer auf einen Theil des Textinhalts beschränkt, die Hauptsachen dagegen übergeht. 42 5ff. und 49 7ff. ist von dem weltumfassenden Beruf des Knechtes Jahves wenig oder gar nicht die Rede. An 50 4—9, wo von der Rechtfertigung des Knechts gegenüber den

an und macht sie, ohne sie freilich völlig auszunutzen, zum Kern seiner eigenen Schrift, die ohne sie nicht recht verständlich sein würde. Man begreift sonst nicht, wie Deutero-Jesaja dazu kommt, von der Bekehrung der Welt zu Jahve als etwas Selbstverständlichem zu reden. Auch tritt der Universalismus bei ihm selbst nicht in dem Masse hervor wie in diesen Stücken. Sie wollen übrigens auch wegen der Folgerichtigkeit, mit der sie ihre eigenartigen Gedanken entwickeln, für sich betrachtet sein.

Heiden gehandelt wird, schliesst sich dagegen c. 51 die Verheissung der Rechtfertigung Israels und aller Unterdrückten in der Welt. Nachdem c. 52 13ff. die Wiederherstellung des Knechts verheissen ist, redet c. 54 ohne Weiteres von der Wiederherstellung Zions, das vom Knechte Jahves verschieden ist. Was vorher von dem stellvertretenden Leiden und Tode des Gottesknechts gesagt ist, wird dabei gänzlich ausser Acht gelassen. Anderswo tritt die Ausführung geradezu in Gegensatz zu ihrem Text. Man erwartet nach 42 1ff. nicht zu hören, dass Israel zu seinem Beruf nicht tauge (42 19ff.), und ein tiefgreifender Unterschied der Denkweise oder wenigstens der Stimmung liegt vor, wenn unmittelbar nach 42 1—4 Jahves schrecklicher Triumph über die Heiden geschildert wird.

Augenscheinlich sind diese Stücke aber auch älter als Jes 40ff. Duhm wird ihrer Stellung im Zusammenhange von c. 40—55 nicht gerecht, wenn er sie für später eingetragen hält. Dass c. 51 stark an c. 50 4ff. anklingt, giebt er zu, aber auch 42 6 19 wären ohne 42 1—4 unverständlich. Vgl. ferner 50 10 mit 4—9. Unmöglich ist es ferner, unter dem Knechte Jahves, wie Duhm will, einen einzelnen Märtyrer zu verstehen. Denn 49 3 wird der Knecht geradezu Israel genannt. יִשְׂרָאֵל hier zu streichen, besteht kein Recht, und selbst wenn es von späterer Hand eingetragen wäre, so würde es noch beweisen, dass man früh Israel unter dem Knechte verstand. Dasselbe beweist die LXX zu 42 1. Jedenfalls handelt es sich hier um eine sehr alte Ueberlieferung, die eine eingehendere Prüfung fordert, als Duhm ihr zu Theil werden lässt. Wenn es 49 5f. heisst, dass der Knecht Jakob zu Jahve zurückführen und Israel zu ihm sammeln, dass er die Stämme Jakobs aufrichten und den Rest Israels zurückbringen soll, so ist da freilich in gewissem Masse zwischen dem Knechte und Israel unterschieden. Aber daraus folgt nicht, dass der Knecht ein Einzelner ist. Was 49 6 42 1—4 von der Bekehrung der Welt und 52 13—53 12 von der Verherrlichung des Gottesknechts gesagt wird, passt auf keinen Einzelnen. Die Unterscheidung in 49 5 6 ist aber daraus begreiflich, dass Israel gegenwärtig nur als Idee existirt, sie ist auch nicht wesentlich anders, als wenn sonst so oft zwischen Zion und ihren Kindern unterschieden wird. Ueber 50 4—9 52 13—53 12 darf schon wegen des Zusammenhangs mit 42 1ff. 49 1ff. nicht anders geurtheilt werden. Ich bedauere, in der 1. Auflage das durchschlagende Gewicht der Argumentation Giesebrecht's (Beiträge S. 146ff.) verkannt zu haben, mit der er für 52 13ff. die richtige Erklärung wieder zur Geltung gebracht hat. Vgl. auch Wellhausen, Geschichte[3] S. 155f.

Uebrigens ist der wichtigste Unterschied zwischen Deutero-Jesaja und den ʿEbed-Jahve-Stücken nun der, dass diese die Sünde Israels ignoriren.

Die Wahrheit[1] muss in der ganzen Welt zur Geltung kommen, und weil nur Israel sie kennt, muss Israel ihr Missionar an die Welt sein. Vollkommen wird es dieser Aufgabe gerecht werden. Nirgendwo in der Welt wird dann das zerstossene Rohr zerbrochen und der glimmende Docht ausgelöscht. Das ist die Art, in der Israel seinen Beruf erfüllen wird, und zugleich sein Erfolg, weil die Wahrheit eben Recht und Moral ist. Deshalb kann auch Israel selbst nicht untergehen, bis es diese grosse Aufgabe ausgeführt hat (42_{1-4}). In einer Personification, die dem Hebräer ebenso natürlich wie uns fremdartig ist, wird es als der Knecht Jahves d. h. als sein Prophet[2] geschildert, nach dem Vorbild der grossen Propheten, die, wie namentlich Jeremia, der ächte Typus Israels waren. Denn wegen seiner Aufgabe erscheint seine vergangene Geschichte in einem ganz anderen Lichte, als sie den Propheten erschienen war. Seine Sünde verschwindet, weil es jetzt nicht mehr Gott, sondern der heidnischen Welt gegenüber steht. Vom Mutterleibe an hat Jahve den Knecht zu seinem Dienst berufen und mit Namen genannt ($49_{1\ 5}$), er ist sein Auserwählter (42_{1}). Er gab ihm eine gelehrige Zunge und alle Morgen weckte er ihm das Ohr, dass er hörte wie ein Jünger (50_{4}). Der Dienst der Wahrheit ist ein Kampf, Israel heisst Gotteskämpfer, sein Mund ist ein scharfes Schwert, es selbst ist ein blanker Pfeil Jahves. Aber was der Gotteskämpfer ausrichten soll, wird jetzt erst klar. Israel hat seine ganze Kraft an seinen Dienst gesetzt und doch hat es sich scheinbar vergeblich abgemüht, es ist untergegangen. Aber jetzt findet seine Treue gegen Jahve ihren Lohn[3], er stellt Israel wieder her und zugleich offenbart er ihm seine hohe Aufgabe, die Bekehrung und Beglückung der ganzen Welt. Schon ruft der Gottesknecht alle Völker auf, den göttlichen Auftrag, den er an sie hat, zu vernehmen (49_{1-6}). Was aber auf der einen Seite der Lohn der Treue ist, die der Knecht gegen Jahve bewies, ist anderseits sein Recht gegenüber der Welt. Die Leiden Israels waren schmachvolle Verfolgung, die es um der Wahrheit willen von der Welt erfuhr. In unerschütterlichem Gehorsam gegen Jahve

---

[1] מִשְׁפָּט heisst es $42_{1\ 3\ 4}$ (51_{4}), aber auch תּוֹרָה 42_{4} (42_{21} $51_{4\ 7}$), ferner יְשׁוּעָה 49_{6}. Die Juden sagen אֱמֶת (Ps 19_{10} 25_{5} 26_{3} 45_{5} 86_{11} $119_{43\ 142\ 151\ 160}$ Dan 8_{12} 9_{13}) und אֱמוּנָה (Ps $119_{30\ 86}$).

[2] 42_{1} $49_{3\ 5\ 6}$ 52_{13} 53_{11}, bei Deutero-Jesaja ist der Ausdruck deutlich nur 42_{19} (44_{26}) 50_{10} in diesem Sinne gebraucht; vgl. sonst 41_{8} 43_{10} $44_{1\ 2\ 21}$ 45_{4} 48_{20}. Jahves Prophet heisst Israel Ps 105_{15}.

[3] שָׂכָר 49_{4}. Dagegen hat das Wort Gen 15_{1} mehr den Sinn von Erfolg der Frömmigkeit; vgl. Jer 31_{16} Jes 40_{10}.

hat es sie geduldig getragen, in der Gewissheit, dass die Wahrheit siegen müsse und mit ihr ihr Zeuge. Kühn fordert der Knecht jetzt alle Welt in die Schranken, Jahve muss ihm jetzt sein Recht zu Theil werden lassen (50 4—9). Freilich ist Israel untergegangen, sein Leiden gipfelte im Tode und zwar in einem Tode, der es zu einem von Gott gerichteten Gottlosen stempelte. Auch diesen Tod litt es in völliger Hingabe an Jahve, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, that es seinen Mund nicht auf. Aber es hat nicht um seiner eigenen Sünde willen leiden und sterben müssen, es hat vielmehr die Sünde der Heiden getragen. Deshalb ruft Jahve es wieder ins Leben, es soll seinen Missionsberuf jetzt durchführen und dabei die höchste Verherrlichung erfahren. Verwundert und beschämt erkennen die Heiden[1] in dem scheinbar von Gott Gerichteten den Versöhner ihrer Schuld und willig huldigen sie ihm (52 13—53 12). Es handelt sich hier um den endlichen Triumph des durch Leiden und Tod siegenden Märtyrers, der in dem Schuldbekenntniss und der freiwilligen Unterwerfung der durch ihn versöhnten Sünder zum Ausdruck kommt. Die Frage, die hier zu lösen versucht wird, ist nicht, wie die Sünder Versöhnung finden können, sondern, weshalb der Unschuldige litt. Die Art, wie hier die Vergangenheit Israels beurtheilt wird, ist das conträre Gegentheil von der prophetischen. Aber wir verstehen es wohl, dass die prophetische Geschichtsbetrachtung, die ihrerseits doch auch eine einseitige war[2], diese völlig gegentheilige hervorrief, die neben ihr ihr volles Recht

[1] Der Knecht Jahves bedeutet in den ʿEbed-Jahve-Stücken Israel schlechthin, nicht das wahre Israel innerhalb des falschen, auch 52 13ff. nicht. Unter den hier Redenden das falsche Israel (das gottlose Volk) und dem Märtyrer das wahre Israel (etwa die Propheten) zu verstehen, geht nicht an. Allerdings werden im A. T. derartige Personificationen nicht in reiner Allegorie durchgeführt, so dass jeder einzelne Zug der Schilderung ausgedeutet werden könnte. Aber für Jes 53 darf man sich darauf nicht berufen. Die Redenden bekennen hier, dass sie den Knecht Jahves seines Leidens wegen verachtet und für einen von Gott Geschlagenen gehalten haben. Wie ein von Gott gerichteter Gottloser sei er ihnen in seinem Tode erschienen. Das wäre rein unverständlich, wenn die Redenden das falsche Israel und der Knecht Jahves das wahre Israel i nnerhalb des falschen wäre. Denn der Schlag, der im Untergang Israels das wahre Israel traf, traf zugleich das falsche, unmöglich konnte sich das letztere dabei in dieser Weise über das wahre erheben. Es handelt sich da aber um das punctum saliens, in dem das Verhalten der hier Redenden gegenüber dem Märtyrer der Wirklichkeit thatsächlich entsprochen haben muss, im anderen Fall hätte die Gegenüberstellung ihres zukünftigen und ihres früheren Verhaltens gar keinen Sinn.

[2] Vgl. oben S. 195.

hatte. Sie ist begründet in der Gegenüberstellung Israels und der Heiden, vor allem aber darin, dass sie die Prophetie selbst, die doch auch zu Israel gehörte, mit in Betracht bezieht. Von da aus ist aber auch der sonst im A. T. unerhörte Gedanke begreiflich, dass Israel für die Sünde der Heiden litt. Von bleibender Bedeutung war es, dass hier die Nothwendigkeit des unschuldigen Leidens erkannt wurde, dadurch siegt die Wahrheit und mit ihr der Märtyrer.

Im Unterschiede von den ʿEbed-Jahve-Stücken fasst Deutero-Jesaja die Sünde Israels ins Auge. Er ist sich wohl bewusst, wie wenig Israel seinem weltgeschichtlichen Beruf entspricht. Es hatte von jeher kein Verständniss für Jahves geschichtliches Walten, durch das er sich ihm kundthat, es wollte sich von ihm nicht führen lassen und auf seine Gebote nicht achten (42 20 24 48 18). Es war stets ein widerspenstiges Volk, mit eisernem Nacken und eherner Stirn, abtrünnig vom Mutterleibe an, schon sein erster Vater hat gesündigt (48 4 8 43 27). Statt dem Jahve hing das Volk den Götzen an, denen galt sein Opferdienst (43 22—24). Als alle Warnung vergeblich war, hat Jahve gegen das Volk die Gluth seines Zornes losgelassen und es dem Banne preisgegeben, aber auch so ist es nicht zur Besinnung gekommen, die erwartete Besserung blieb aus (42 25 48 10). Nach wie vor ist Israel blind und taub (42 7 16 18 ff. 43 8). Von jeher musste ihm Jahve seine Thaten weissagen, damit es sie nicht den Götzen zuschriebe, und auch jetzt weissagt Jahve ihm den Sturz Babels, um ihm die Ausreden des Unglaubens abzuschneiden (48 5 ff.). Sieht man auf die Gottlosigkeit des Volkes, dann scheint es weiterer Strafe verfallen zu sein. Es hat keinen Anspruch auf die Gnade Jahves, es ist vielmehr Gegenstand des Zorns, und Jahve würde es vernichten, wenn ihn nicht die Rücksicht auf seine Ehre (43 25 48 9 11) und auf seine Gerechtigkeit (42 21) davon abhielte.

Sofern nun aber Deutero-Jesaja die ʿEbed-Jahve-Stücke in seine Schrift aufgenommen hat, will er neben diesen Anklagen gewiss bestehen lassen, was sie von der Treue des Knechtes Jahves sagen. Für ihn bedeutet der Knecht Jahves dann in der That (was für den Verfasser jener Stücke nicht zutrifft) das wahre Israel innerhalb des falschen. Er unterscheidet ihn auf das bestimmteste von den einzelnen Frommen und von Zion, der Gemeinde. Zion hat gesündigt, es wurde deshalb von Jahve verstossen, es war Gegenstand seines Zornes, jetzt ist es tief gebeugt und zweifelt an der Gnade Jahves. Aber Jahve nimmt es wieder an, er tröstet es und gelobt ihm den

ewigen Bestand seiner Gnade und Liebe[1]. Da sind ferner die Gottesfürchtigen, die den Jahve suchen und der Gerechtigkeit nachjagen und sie kennen, die Jahves Lehre im Herzen tragen (50 10 51 1 7). Das sind aber auch nur die, die auf die Stimme des Gottesknechts hören (50 10). In Zukunft soll freilich der Unterschied, der zwischen der Gemeinde und den Frommen einerseits und dem Gottesknecht anderseits besteht, aufhören. Er vollbringt sein Werk in Israel, wie späterhin an aller Welt. Mit offenbarer Absicht werden die Frommen der Zukunft Knechte Jahves und Jünger Jahves genannt (54 17 13 vgl. 50 4). Die leichte Abwandlung des Ausdrucks deutet ebenso sehr die nahe Beziehung wie den Unterschied an, der zwischen Zion und dem Gottesknecht besteht. Deshalb werden auch die Verheissungen, die in der älteren Vorlage Jahve dem Gottesknecht giebt, von Deutero-Jesaja regelmässig auf Zion und die Frommen übertragen.

Die Religion besteht nach Deutero-Jesaja in der Anerkennung und Verehrung des alleinigen Gottes. Das Heidenthum ist nicht nur nichtig (44 9), es ist auch greuelhaft (41 24). Wie an Israel so straft Jahve auch an Babel den Götzendienst (47 9). Als Götzendiener sind die Heiden unbeschnitten und unrein (52 1 11). Jahve fordert die Erfüllung seiner Gebote (48 18), das macht die Gerechtigkeit vor Gott (51 1 7 53 11)[2] aus. Aber die Erfüllung des göttlichen Willens ist nichts anderes, als die Ergreifung des dargebotenen Heils. Jahves Offenbarung ist Thora, d. h. Anweisung des Weges[3], auf dem die Menschen zum Heil gelangen (42 4 21 24 48 17 51 4), seine Wahrheit wird zum Licht der Heiden. Bisher gingen die Heiden in der Irre wie die Schafe und in Israel die Sünder ihren Gedanken nach (53 6 55 7). Die göttliche Weisung ist aber kein Buch, sie ist hier wie bei dem alten Jesaja die prophetische Predigt[4] und die

---

[1] 49 14ff. 50 1 51 3 16 52 1ff. 54. In c. 40—48 kommen Zion und Jerusalem in diesem Sinne weniger vor (40 2 9 41 27 46 13), ständig richtet sich da die Anrede an Israel und Jakob. Es ist das wohl darin begründet, dass in c. 49—55 die Idee des Knechtes Jahves die vorherrschende ist. Im Blick auf ihn wird Deutero-Jesaja sich der Gemeinde bewusst, die er schaffen soll. Uebrigens wird Zion bei den Propheten oft als sündig, aber nie als gottlos hingestellt.

[2] Vgl. 56 1 58 2.

[3] Von den Wegen Jahves reden viel die deuteronomistischen Schriftsteller. Nach Job 23 11 sind die Wege Jahves freilich die, auf denen Jahve selbst geht, aber der Führer geht natürlich dem Reisenden voran.

[4] Anders liegt die Sache in Jes 56—66. Da will Jahve, dass die Menschen thun, was er gern hat (56 4 65 12 66 4), und sein Bund ist sein Gesetz (56 4 6). Wenn hier ferner das Fasten verworfen und statt dessen Barmherzigkeit gegen

Sprache der gottgewirkten Erlebnisse Israels, das unbekehrte Volk ist blind und taub. Gottgelehrt sein macht die Frömmigkeit aus (54 13), die Frommen tragen Jahves Weisung im Herzen (51 7). Die Gottlosigkeit ist dagegen Thorheit, sie kommt darauf hinaus, dass man alles, was man hat, für das hingiebt, was kein Brot ist. Dagegen spendet Jahve das Heil umsonst, wie ein reicher Herr unter die Armen Wasser, Milch und Wein vertheilt (55 1ff.). Die Frömmigkeit ist also keinerlei Leistung des Menschen an Gott, sondern nur die vertrauensvolle Hingabe an seine Führung. Allerdings ist Jahve auch ein verborgener Gott, seine Diener müssen auf ein Begreifen seiner Gedanken und Wege oft verzichten, sie sollen sich fühlen wie der Thon in der Hand des Töpfers (45 9ff. 55 8 9). Jahve will, dass man die Sorge um seine Kinder ihm überlasse (45 11). Er fordert auch Eifer im Gehorsam, die Frommen jagen nach der Gerechtigkeit. Er verlangt unerschütterliche Treue, in Demuth trägt der Gottesknecht das unverschuldete Leiden, ohne seinen Mund aufzuthun. Jahve will aber auch, dass seine Diener an ihren Mitmenschen Recht und Aufrichtigkeit und Treue üben und wie er selbst sich überall der Gebeugten annehmen, sanftmüthig und still vollbringt der Gottesknecht sein Werk[1].

Auf Grund der Sündenvergebung ruft Deutero-Jesaja das Volk zur Bekehrung auf. Es gilt die Gnadenzeit zu benutzen. Wie Ezechiel wendet er sich dabei an alle Einzelnen. Jahve will seine Ehre daran setzen, ja er schwört es, dass kein Glied seines Volkes, das ihm dienen will, in der Heidenwelt verloren gehen soll (43 7 49 18). Auch die Gottlosen können sich bekehren und Gnade finden (55 7).

Das Heil (יְשׁוּעָה eigentlich die Rettung) der Menschen ist das Ziel, dem Jahves Walten zustrebt. In höchster Herrlichkeit stellt er sein Volk wieder her. Die Exulanten werden frei und nicht in ängstlicher Flucht wie einst aus Aegypten, sondern in stolzer Ruhe ziehen sie aus, Jahve führt sie und deckt auch ihre Nachhut. Geradeswegs durch die Wüste führt Jahve das Volk auf einer herrlichen Strasse, indem er die Steppe in einen wasserreichen Baumgarten

---

die Arbeiter und Mildthätigkeit gefordert wird, so wird dabei zugleich doch die Sabbathruhe und zwar nicht nur im humanen Sinne aufs stärkste betont (c. 58 vgl. 56 2 4 6). Dabei wird sogar so geredet, als ob allein schon die Sabbathruhe Israels Heil herbeiführen könnte (58 13 14). Vgl. oben S. 322f.

[1] Von Feindesliebe ist darum bei Deutero-Jesaja freilich noch nicht die Rede. Israel soll nach 41 14 15 auch selbst an seinen Unterdrückern die furchtbarste Rache nehmen; vgl. 45 24. Aber ein Ton wie der von 63 1—6 ist dem Deutero-Jesaja doch fremd.

verwandelt. Jerusalem und die Städte Judas erstehen aufs neue, aus lauter Edelsteinen wird das neue Zion gebaut. Die Heiden müssen das heilige Land räumen, ja Israels Gebiet wird noch vergrössert, weil es das Volk nicht mehr fassen kann. Das kinderlose Zion wird plötzlich kinderreich, es wiederholt sich das Wunder, das an Abraham und Sara geschah. Auf Jahves Wink bringen die Völker die gefangenen Israeliten nach der Heimath zurück, die Jahve mit paradiesischer Fruchtbarkeit segnet und der kein Feind mehr schaden darf (51 3 54 14ff.). Denn Jahves Weltherrschaft wird von den Heiden freiwillig anerkannt, aus Jerusalems Glück, aber auch aus ihren eigenen Geschicken und der Predigt des Gottesknechts erkennen sie seine Macht und Gerechtigkeit. Huldigen sie aber dem Jahve, so werden sie auch Israel um seines Gottes willen dienstbar (55 4 5), die Könige fallen vor ihm nieder (49 7 23). Die Schätze von Aegypten und Aethiopien werden nach Jerusalem gebracht und die afrikanischen Sabäer tragen sich Jerusalem zu Sclaven an, um nur den Gott Israels anbeten zu dürfen (45 14 15). Deutero-Jesaja wird damit seinem Universalismus nicht untreu. Mit Jahve gelangt nothwendig auch Israel aus tiefsten Erniedrigung zur höchsten Herrlichkeit[1], weil es ihm immerfort näher stehen muss, als die übrigen Völker. Die zukünftige Herrlichkeit Israels ist dabei aber das nothwendige Gegenbild seiner gegenwärtigen Leiden, überall stellt Deutero-Jesaja jenes diesem gegenüber. Wie aber die gegenwärtigen Leiden für ihn allein nach ihrer inneren Bedeutung in Betracht kommen, so offenbaren sich auch in dem zukünftigen Heil die Heilsgründe, die bisher nur für den Glauben gewiss sind, die aber auch in die Erscheinung treten müssen. Es handelt sich um den Erweis der Herrlichkeit Jahves, seiner Gnade und Gerechtigkeit, um den Sieg der Treue, die der Gottesknecht bis aufs äusserste bewährt hat, und den Triumph der Wahrheit, von der ihr Träger nicht getrennt werden kann. Himmel und Erde, Berge und Wälder müssen deshalb jauchzen, wenn Jahve sich seines Volkes wieder an-

[1] Vgl. in den ʿEbed-Jahve-Stücken 42 4, aber auch 52 13ff. 53 12. — Eher könnte man dem Verf. von Jes 56—66 eine Veräusserlichung der Hoffnung vorwerfen, die den universalen Charakter der Religion beeinträchtigt. Denn in c. 56ff. ist (abgesehen von 56 1—8) kaum davon die Rede, dass die Anerkennung des wahren Gottes den Heiden Heil bringt, sie erscheinen vielmehr als Folie für die Herrlichkeit Jahves und Israels; vgl. 61 5 6 60 12 14. Edom wird nach 63 1ff. vernichtet, nach 66 18ff. versammelt Jahve die Heiden bei Jerusalem und zwingt sie durch die Schrecken seiner Allmacht ihn anzubeten. Aber man kann auch nicht verkennen, dass in c. 56—66 die Verherrlichung Jerusalems vor allem die Verherrlichung Jahves ist.

nimmt (44 23 49 13 55 12). Aus der Spannung der Gegensätze ergiebt sich auch, dass überhaupt ein völlig Neues entsteht, das ewigen Bestand hat (40 8 45 17 51 6 8 54 8—10 55 3).

Allerdings ist der letzte Ausgang für Israel auch von höchster Bedeutung gegenüber den Heiden. Wie keiner seiner Vorgänger stellt Deutero-Jesaja Israels Religion als die allein wahre hin. Sofern aber die wahre und die falsche Religion von Israel und den Heiden vertreten werden, sofern namentlich Israel sein ganzes Dasein auf seinen Glauben gründet, erscheint die Weltgeschichte auch als ein Wettkampf um die Wahrheit der Religion, die schliesslich in dem Schicksal der Völker sich erweisen muss. Als religiöse Schmach erschien von jeher das nationale Unglück, aber jetzt handelt es sich für Israel nicht mehr um einen nationalen Gott im Unterschiede von anderen, sondern um die Wahrheit des Einen, neben dem alle anderen nichtig sind. In einzigartiger Weise wird deshalb Israels Leiden und Untergang als Schmach empfunden, aber der Gottesknecht darf zuletzt nicht zu Schanden werden (50 6 7), es muss sich zeigen, dass er weislich gehandelt hat (52 13), einer Illusion kann er sich nicht geopfert haben. Mit ihm behält Israels Glaube der Welt gegenüber Recht (45 17 49 23 54 4), es wird sich seines Gottes rühmen dürfen (41 16 45 25), zu Schanden wird allein die Lüge des Götzendienstes (41 11 42 17 44 9 11 45 16).

2. Die weitere Ausbildung des jüdischen Glaubens.

Das Judenthum war von Haus aus eine Religion der Hoffnung und es blieb das immerfort. Der Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke und Deutero-Jesaja hatten dieser Hoffnung ihren Inhalt gegeben, aber sie erfuhr in der jüdischen Gemeinde allerlei Abwandlungen und Weiterbildungen. Das war schon darin begründet, dass sie überhaupt von einer Gemeinde übernommen wurde, die obendrein auch eine Gemeinde des Gesetzes war. Aber namentlich kommen hier die geschichtlichen Verhältnisse in Betracht, in denen die jüdische Gemeinde lebte. Freilich war ihre äussere und innere Lage im Wesentlichen gleichartig mit dem, was schon ihre Begründer vor Augen hatten. Aber diese Zustände waren damals als vorübergehende erschienen, thatsächlich erwiesen sie sich als dauernde und damit gewannen sie eine andere Bedeutung. Auch Strafe, Schuld und Sünde Israels bestanden fort. Ferner nahm die Welt, d. h. die Heiden und die Widerstrebenden unter den Juden selbst, jetzt Stellung zu den Ansprüchen, die der Eine Gott und seine Gemeinde erhoben, auch deshalb musste die jüdische Gemeinde ihre Lage und

ihre Aufgabe in der Welt anders auffassen, als sie es von ihren Begründern gelehrt war[1].

Damit hängen die Einschränkungen zusammen, unter denen die Zukunftshoffnung ihrer Begründer von ihr festgehalten wurde. Immerfort stand sie im Hintergrund, neben der Furcht vor dem strengen Richter war sie auch das Motiv der Unterwerfung unter das Gesetz und des Eifers, mit dem es befolgt wurde. Aber in verschiedenen Zeiten war sie in verschiedenem Masse lebendig. Grössere Bewegungen in der Völkerwelt riefen stets die Erwartung wach, dass ihre Erfüllung nahe sei. Auch ausserordentliche Naturereignisse, wie eine Heuschreckenplage (Jo 1 2), konnten diese Wirkung haben. Die Hoffnung regte sich aber auch, wenn die Gemeinde in grosse Gefahr gerieth. Dabei war sie so vielgestaltig wie die Empfindung der Noth, der sie gegenübertrat. Sie hatte deshalb auch jeweilen verschiedenen Umfang. Es gab aber für die Juden auch glücklichere Augenblicke und Zeiten, in denen der Gedanke an die letzte Zukunft zurücktrat[2]. Man kann auch nicht leugnen, dass ihre Zukunftshoffnung vielfach eine recht äusserliche war, aber die Geschichte corrigirte ihr Hoffen immerfort und lange liessen sie sich von ihr corrigiren.

A. Gottes und Israels Sieg über die Welt.

§ 47. Die Schuld der Heiden.

In der Erwartung einer glänzenden Wiederherstellung Jerusalems waren die Exulanten heimgekehrt, aber sie erwartete die grösste Enttäuschung. Die Lage der neuen Gemeinde war von Anfang an eine äusserst kümmerliche, von einem Abglanz der göttlichen Herrlichkeit war nichts an ihr zu entdecken. Schwer empfand sie bei ihrer eigenen Armuth und Bedeutungslosigkeit die Weltherrschaft der Heiden. Die persischen Befreier waren am Ende doch nur die Nachfolger der Chaldäer. Später traten die Griechen an ihre Stelle, die wiederum von den Römern abgelöst wurden. Es war den Juden bitter, dass sie in dem Lande, das Jahve ihren

---

[1] Wir kennen die Religion des älteren Judenthums zu allermeist aus dem Psalter, der der Hauptsache nach ohne Frage nachexilischen Ursprungs ist. Er muss aber auch in erster Linie als Ausdruck des jüdischen Gemeindeglaubens und nicht des jüdischen Individualismus gelten. Vgl. ZATW 1888, 49—147. Im Wesentlichen bin ich auch mit dem einverstanden, was T. K. Cheyne, Origin of the Psalter S. 261 ff., hierüber ausgeführt hat.

[2] Nach dem Obigen dürfte einzuschränken sein, was B. Stade in der ZfThK 1892, 369 ff. über die messianische Hoffnung im Psalter ausgeführt hat.

Vätern gegeben hatte, Sclaven der Heiden waren, die nach Belieben mit ihnen und ihrem Eigenthum schalteten (Ezr 9 7—9 Neh 9 36f.). Uebrigens kamen sie mit ihren Oberherren gelegentlich in scharfen Conflict, so schon in der persischen Zeit mit Artaxerxes Ochus. Häufig standen sie auch mit ihren Nachbarn in Fehde, wobei sie viel öfter unterlagen als siegten. Freunde hatten sie unter den Heiden nicht und konnten sie auch nicht haben, je länger je mehr waren sie mit der ganzen Welt verfeindet. Aber alles Unglück, das ihnen daraus erwuchs, empfanden sie zunächst als Unrecht, das dem Volke Gottes angethan wurde. Bei Zacharia (1 15) heisst es charakteristisch, dass Jahve bei der Zerstörung Jerusalems nur wenig auf sein Volk gezürnt habe, dass aber die Heiden ihm zum Bösen halfen. Mit dem Hass gegen die Heiden paarte sich eine hochgradige Reizbarkeit. Nehemia hatte schliesslich über Sanballat und Tobia und ihre Freunde in Jerusalem triumphirt, aber leidenschaftlich ruft er von hinten nach noch die göttliche Rache auf sie herab, auch für blosse Worte (Neh 3 36 37 6 14 13 29). Gerade die Schmähung der Heiden war den Juden besonders empfindlich, das war fast die Hauptsache an „Zions Hader" (Jes 34 8). Allerdings erregte das Unglück der Auserwählten überall Schadenfreude (Ps 22 8f. 18 31 12), mit Spott und Hohn wurden sie überschüttet (Ps 44 14ff.).

Zumeist erfuhren sie wirklich nur Böses von den Heiden, schon deshalb erschienen sie ihnen als böse vom Mutterleibe an, als unverbesserlich wie Schlangen, die gegen jede Beschwörung taub sind (Ps 58 4ff.). Grenzenlos und endlos war ihre Bosheit. Die Juden dachten rückwärts an die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, an den damaligen Hohn Edoms, an den Spott, den sie an den Wassern Babels hören mussten (Ps 137). Ja ihre ganze vergangene Geschichte redete von dem Unrecht der Heiden: „Sie haben mich oft bedrängt von meiner Jugend auf. Meinen Rücken pflügten sie, zogen lang ihre Furchen" (Ps 129).

Das Unrecht, das in der Welt geschah, erschien so gross, dass es am Ende in keiner Weise auf den Willen Gottes zurückgeführt werden konnte. Sein immerwährender Sieg war weder aus dem Zorne Gottes, noch aus der Sünde Israels, noch aus einer blossen Zulassung Gottes völlig zu verstehen. Auch die Vorstellung von der Realität der Heidengötter, an der die Juden in gewissem Masse festhielten, musste zu seiner Erklärung dienen. Nach Art der Engel dem wahren Gott unterthan waren sie von ihm mit der Weltregierung beauftragt, aber sie schalteten in der Welt in Widerspruch

mit seinem Willen. Gott hatte ihnen befohlen, den Streit der Völker gerecht zu entscheiden und dem Armen und Geringen, d. h. Israel, zum Recht zu verhelfen. Aber sie entschieden vielmehr zu Gunsten des Unrechts, so dass ihre Herrschaft auf einen Umsturz aller Ordnung hinauskam. Sie waren deshalb auch dafür verantwortlich, dass ihre Unterthanen, die Heiden, so viel Unrecht thaten[1].

Die Heiden meinten, Gott sähe es nicht, was sie Israel anthaten. In diesem Sinne dachten sie, es sei kein Gott[2]. Aber Gott zählte die Thränen seines Volkes (Ps 56 9), der Bluträcher gedachte seiner (Ps 9 13), er war auch der Beschützer der jüdischen Fremdlinge, Wittwen und Waisen, die unter den Heiden lebten und von ihrer Gewaltthätigkeit litten (Ps 68 6). Er wollte Israel Rache[3] verschaffen und zwar als der Richter der ganzen Erde (Ps 94 2 Gen 18 25). Als solcher hatte er die Aegypter bestraft, die Israel geknechtet hatten, richtend sollte er auch weiterhin sein Volk von den Heiden befreien[4].

Von den Heiden vergewaltigt, sahen die Juden in ihnen aber vor allem Gottes Feinde[5]. Sie waren das, weil sie sein Volk und Land antasteten[6], schon ihre Herrschaft über Israel war ein Sacrileg. Was ihnen an Unrecht gegen Israel vorgeworfen wird, ist oft äusserst dürftig[7], aber jede Beleidigung Israels ist Beleidigung des höchsten Gottes, für die sie gestraft werden sollen. Jahve richtet auch den Gog, den er doch selbst gegen sein Volk heraufführt[8]. Gottlos war das ganze Treiben der Heiden. Sie meinten auf sich selbst zu stehen, sie vertrauten auf ihre Weisheit (Ps 33 10f. Ez 28 3 Zach 9 2), auf ihre Kriegsmacht (Ps 20 8 33 16 17) und ihre menschlichen Könige (Ps 146 3). Ihr Ziel war überall ihre eigene Herrlichkeit. Gottes Feinde waren sie aber auch schon deshalb, weil sie ihm die schuldige Anbetung verweigerten. Sie alle waren gottvergessen (Ps 9 18 vgl. 22 28), sie hatten ihn nicht vor Augen (Ps 54 5) und

---

[1] Vgl. Ps 82 u. 58, wo v. 2 אֵלִם zu sprechen ist, und weiter § 63.

[2] Vgl. Ps 10 4 14 1 mit 10 11 19. Ein Gott, der nicht richtet, ist nach Ansicht der Juden so gut wie nicht vorhanden.

[3] Jes 61 1 Ps 18 48 58 11 79 10 12 94 1 149 7.

[4] Gen 15 4 Ex 6 6 7 4 Jdc 11 27. — Dt 32 36 41 Ps 54 3.

[5] Ps 8 3 68 2 74 4 18 23 83 8 89 52.

[6] חַטָּאִים heissen deshalb schon I Sam 15 18 die Amalekiter. Amos nennt aber auch פֶּשַׁע, was die fremden Völker einander anthun (Am 2 1).

[7] Vgl. Ez 21 33 25 8 26 2 28 24 26 29 6f. 16 Sef 2 8—10 Jer 47 ff. Die Heiden werden in manchen Zusätzen zu den Prophetenschriften lediglich deshalb bedroht, weil sie Heiden sind. Jede Motivirung fehlt z. B. Jer 47.

[8] Ez 38 22 39 21 vgl. 28 22 26.

riefen ihn nicht an (Ps 14 4). Obendrein fühlten sie sich wohl in ihrer Gottentfremdung, da war keiner, der nach Gott fragte (Ps 14 2). Deshalb werden sie schlechthin Thoren (נָבָל Dt 32 21 Ps 14 1 74 18 22 Job 30 8), heillose Abtrünnige (בֹּגְדֵי אָוֶן Ps 59 6), Sünder (פֹּשְׁעִים und חַטָּאִים Ps 51 15) und vor allem Gottlose (רְשָׁעִים)[1] genannt. Wie mit dem Worte Völker, so verband sich auch mit dem Worte Mensch für die Juden die Vorstellung der Gottlosigkeit (Ps 53 3 65 2)[2].

Mit Hohn und Verachtung erwiderten die Heiden die Ansprüche der Juden und ihres Gottes, von den kleineren Nachbarvölkern wurden sie aber auch als beleidigend empfunden und mit entsprechendem Hass erwidert. Mit Erbitterung richteten daher die Heiden ihre Angriffe auf den unduldsamen Judengott wie auf die Juden selbst, sie lästerten ihn in Hoffnung auf ihren Triumph, sie schmähten ihn als besiegt. Ihren Höhepunkt erreichte die Feindschaft, als Antiochus Epiphanes die jüdische Religion und damit den heiligen Namen aus der Welt vertilgen wollte, den Tempel in ein Heiligthum des Zeus verwandelte, den jüdischen Ritus verbot und die Juden zum Götzendienst zwang. Aber bestanden hat der Hass der Heiden von dem Moment an, wo der Anspruch der Juden, den allein wahren Gott zu haben, ihnen zum Bewusstsein kam (Jer 12 9 Ez 25 8).

Aus der allseitigen Feindschaft, die dem wahren Gott wie seiner Gemeinde begegnete, erwuchs für die Juden die Vorstellung der gottfeindlichen Welt. Zacharia sieht vier Hörner, die den vier Himmelsgegenden entsprechen, das ist die Welt, die Juda vernichtet hat (2 1ff.). Aber ihre charakteristische Ausprägung hat diese Vorstellung erst im Buche Daniel gefunden in der Antithese von Welt-

---

[1] Diese Bezeichnung findet sich abgesehen von Hab 1 4 13, wo der Begriff der Ungerechtigkeit noch vorwiegt, zuerst bei Ezechiel, der im Unterschiede von Jeremia die Chaldäer רִשְׁעֵי הָאָרֶץ (7 21 vgl. v. 24 רָעֵי גוֹיִם) nennt. Vgl. Ez 21 34 Jes 13 11 14 5 und die unächten Stellen des Buches Jeremia 25 31 30 23. In den Psalmen gehören sicher hierher die Stellen 3 8 7 10 9 18 36 1 12 58 4 68 3 129 4, wahrscheinlich auch 31 18 97 10. Der Sing. רָשָׁע bedeutet den Heiden Jes 26 10 Ps 9 6 17 10 2 3 4 13 58 11 Job 9 24 und in dem gleichfalls nachexilischen Psalm Hab 3 13. Von besonderem רָשָׁע der Aegypter ist Ez 31 11 die Rede. Nach Mal 1 4 soll Edom in Zukunft ein גְּבֻל רִשְׁעָה heissen, sofern Gott es durch die Verwüstung dazu stempelt. Ganz allgemein aber heisst Ps 125 3 die Oberherrschaft der Heiden שֵׁבֶט הָרֶשַׁע d. h. ihr gottloses Scepter. Ebenso wird alles Heidenland Ps 84 11 אָהֳלֵי רֶשַׁע genannt (Gegentheil אֶרֶץ נְכֹחוֹת Jes 26 10). Dagegen tritt die mildere Beurtheilung des Götzendienstes der Heiden völlig zurück, die Dt 4 19 20 29 25 32 8 LXX Jer 16 19 und selbst im Buche Daniel zum Ausdruck kommt. Vgl. aber auch Dan 9 24 לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע וּלְהָתֵם חַטָּאוֹת.

[2] Hierauf hat mich Wellhausen aufmerksam gemacht.

reich und Gottesreich. In gewissem Masse waren die auf einander folgenden Weltreiche der Heiden verschieden, aber ihrem Wesen nach waren sie alle gleichartig. Sie alle thaten gross, d. h. sie alle erstrebten die Aufrichtung der eigenen menschlichen Herrlichkeit in der Welt, es war eine endlose Empörung der Kreatur gegen ihren Herrn. Deshalb werden die auf einander folgenden Weltreiche als ein einziges vorgestellt, das von einem Volke auf das andere übergeht. Jedes folgende ist an Glanz geringer als das vorhergehende, schon das weist auf den allmäligen Verfall hin. Zugleich aber ist jedes folgende auch schlimmer, unter dem letzten kommt die Empörung gegen Gott aufs äusserste und ruft so die Erscheinung des Himmelreichs hervor. Sah man auf die Heidenvölker, dann war die ganze bisherige Geschichte eine rein negative Vorbereitung der zukünftigen Welt (Dan 2)[1].

Die immer neuen Triumphe der Heiden waren den Juden furchtbar. Die Frage der Heiden: wo ist euer Gott? ging ihnen durch Mark und Bein (Ps 42 4 11). War Gott wirklich ohnmächtig? Für den Gott des Himmels und der Erde stand jetzt auch mehr auf dem Spiele als früher für den Gott Israels. Um seines Namens willen, d. h. um seiner Ehre willen sollte er einschreiten (Ps 31 4 79 9 106 8 115 1). Seine Ehre haftete an seinem Volke und vor allem an seinem Tempel, den musste er als seine Wohnung in Ehren halten, indem er ihn und mit ihm sein Land und Volk beschützte. Er sollte den Heiden zeigen, dass sie nur Menschen waren (Ps 9 20 21 10 18) und dass ein Gott in Jakob herrschte, und sich durch Niederwerfung seiner Feinde über die Welt erheben. Furchtbar hatte Israel für seine Sünden gebüsst, die Heiden sollten mit demselben und schärferem Masse gemessen werden[2]. Wann kam endlich der Tag, der ihrer gottlosen Sicherheit[3] ein Ende machte! Die Leidenschaft, mit der man ihre Bestrafung verlangte, steigert sich zuweilen zu wahren Wuthausbrüchen. Die Juden konnten den Zorn Gottes gegen die ganze Schöpfung aufrufen, in der so viel Böses geschah (Jes 24 18ff. vgl. Sef 1 3).

Das Verlangen nach dem Gericht über die Heiden ist begreiflich aus dem Zweifel und der Angst, die der Fortbestand und der

---

[1] Vgl. Wellhausen, Pharisäer S. 23.

[2] Seit Ezechiel hat die Bedrohung der Heiden zumeist diesen Sinn. Vgl. Jer 25 28ff. — Zach 5 5ff. wird die רִשְׁעָה (hier = Schuld) von Juda nach Babylonien gebracht, um nunmehr dort Verderben anzurichten.

[3] שַׁאֲנַנִּים und שֹׁקְטִים heissen die Heiden Zach 1 11 15 Jes 37 29 Jer 48 11 Ps 123 4 vgl. Sef 1 12. Moab hatte von Jugend auf immer auf seinen Hefen gelegen (Jer 48 11).

immer neue Triumph der Heidenherrschaft dem Glauben bereitete. Man darf auch nicht vergessen, dass die Juden nicht nur in der syrischen Religionsverfolgung, sondern einigermassen immerfort für ihren Gott litten und die Schmach der Welt trugen (Ps 44 23 69 8 10). Im Spiel war vielfach natürlich auch blosse Rechthaberei, die die Thorheit des Heidenglaubens widerlegt sehen wollte, Neid, den es nach der Macht und dem Reichthum der Heiden gelüstete, Lohnsucht, für die die Frömmigkeit Mittel zum Zweck war. Aus alledem entsprang ein Missmuth, der es zuweilen überdrüssig war, Träger der Sache Gottes in der Welt zu sein. Denkwürdig ist aber auch, wie entschieden das Buch Jona dem entgegentritt. Die Heiden erscheinen hier in besserem Lichte als der Prophet. Die Schiffer fürchten den grossen Gott der Juden und die Leute von Ninive thun sofort Busse, als sie die Drohung Jahves hören (Ez 3 5 6), während der Prophet am Ende der Geschichte ebenso wie am Anfang als ein thörichtes Kind erscheint. Die Erwartung des Gerichts über die Heiden wird als solche freilich nicht bekämpft, Ninive ist zuletzt ja wirklich untergegangen, aber die Zeit des Gerichts soll Gott anheimgestellt werden. Denn Gott hatte auch mit den Heiden wie mit Israel Geduld und ihn dauerten die unschuldigen Kinder und das Vieh in Ninive[1].

---

[1] Ein ganz profanes Gesicht zeigt der Heidenhass im Buche Esther. Hier tritt der Jude dem Heiden mit der Verschlagenheit gegenüber, deren Israel sich von jeher auch rühmte, und die es im Kampfe mit den Heiden immer weiter ausbildete. Das ist Esthers und Mordechais Waffe. Besonderen Muth kann man der Esther dabei nicht nachrühmen. Sie wagt freilich zuletzt das Aeusserste, aber erst da, als sie sieht, dass sie sonst jedenfalls verloren wäre (Est 4 14). Uebrigens triumphirt der Jude auch durch das Glück, das ihn zuletzt überall gegen seine Feinde begünstigen sollte (6 13). So kann er hier einmal grimmige Rache an ihnen nehmen. Die Gefahr wird für die Juden obendrein durch Mordechais Uebermuth heraufbeschworen. Er will sich an dem Heiden Haman reiben und als sich das als gefährlich erweist, an ihm rächen. Religiöse Bedenken konnten ihn kaum bewegen, dem Haman die übliche Respectsbezeugung zu versagen, und selbst, wenn sie, wie LXX hinzudichtet, im Spiele waren, so waren sie nicht die Hauptsache. Dass er meint, Gott werde die Juden unter allen Umständen retten, und die Juden, um sich seiner Hülfe zu vergewissern, fasten (4 14 ff.), macht die Sache eher schlimmer als besser. Immerhin ist das Buch verständlich als Product eines vulgären jüdischen Nationalgefühls, wie es sich auch in der Diaspora regen mochte, für die späteren Schriftgelehrten ist es aber ein Urtheil, dass sie es in den Kanon aufgenommen haben.

§ 48. Der Tag Jahves.

Aufmerksam verfolgten die Juden die Weltereignisse, auch solche, die sie nicht unmittelbar angingen. Denn jede grössere Bewegung unter den Völkern schien zum Sturz der Heidenherrschaft führen zu können. Mit Betrübniss hört deshalb Zacharia, dass die Erde ruhig ist (Zach 1 11). Wo aber ein heidnisches Reich von einem anderen überwältigt wurde, da sahen die Juden nur auf die Niederlage der Besiegten, nicht auf den Triumph der Sieger, es war Gott, der seine Feinde niedergeworfen hatte. Wieder einmal hatte er bewiesen, dass Bogen und Lanze und Streitwagen nichts vermochten, wie er denn einst alle diese Werkzeuge menschlichen Uebermuths vernichten wollte (Ps 46). Immer wieder betrachteten die Juden den Weltlauf unter diesem Gesichtswinkel, obwohl aller Umsturz nur dahin führte, dass an die Stelle eines heidnischen Reiches ein anderes trat. Namentlich muss das Auftreten Alexanders diese Hoffnung in ihnen wachgerufen haben[1]. Aber öfter schien ihnen der Augenblick gekommen zu sein, wo Jahve, der Ehrenkönig, als Sieger über die Heiden in den Tempel einzog, um dort den Thron seiner Weltherrschaft zu besteigen (Ps 24 7 9). Mehr als einmal hiess es: der Herr ist König geworden (Ps 93 1 96 10 97 1 99 1). Denn gegenüber den Königen der Heiden war er der wahre König der Welt (Ps 22 29 47 3 6ff.), der zuletzt die Heidenkönige stürzen musste, um statt ihres vergänglichen Reiches sein ewiges Reich aufzurichten (Ps 9 8 10 16 29 10 145 13 146 10).

Aber noch anders meinten die Juden den Triumph Gottes über die Welt und ihre Rechtfertigung gegenüber den Heiden zu erleben. Schon schweres Unglück, das ihre Nachbarn, die verhassten Edomiter, traf, gewährte ihnen in beider Hinsicht Genugthuung (Mal 1 2ff.). Mehr noch jubelten sie, wenn ein feindlicher Angriff auf Jerusalem vereitelt war. Der wahre Grosskönig hatte seine Residenz und seinen Tempel[2] beschützt und seinem Volke Recht ver-

[1] Wahrscheinlich beziehen sich hierauf einige Psalmen, wie das innerhalb der eschatologischen Literatur für Jes 24—27 anzunehmen sein dürfte. Die messianische Hoffnung regte sich aber auch, als die Seleuciden der Ptolemäerherrschaft über Palästina ein Ende machten. Sie führte damals sogar zu einem Aufstande gegen die Ptolemäer. Es heisst in Bezug darauf Dan 11 14: „In jenen Zeiten werden viele aufstehn gegen den König des Südens und Räuber werden sich aus deinem Volke erheben, um die Weissagung zu verwirklichen, und zu Fall kommen.“ Palästina fiel noch einmal in die Gewalt der Ptolemäer, die an den Juden Rache nahmen.

[2] Vgl. Ps 65 5: der du dich als heilig erweisest in deinem Tempel. Ps 46 5:

schafft (Ps 48 3 11 12). In den makkabäischen Kriegen waren sie aber auch ihren Feinden gegenüber siegreich. Da fürchtete sich die Erde und wurde still, weil Gott zum Gericht aufstand, zu retten alle Dulder auf Erden (Ps 76 9f. vgl. 75 3ff. 110 6). In den Schlachten des Judas badete er seine Füsse im Blut der Heiden (68 22 24) und die Juden meinten damals das längst für ihre Feinde geschriebene Urtheil vollstrecken zu können (149 6—9). Im Kleinen glaubten sie in jeder glücklichen Wendung ihres Geschicks ihren und Gottes Sieg über die Welt zu sehen.

Indessen konnten sie sich auch gedulden. Je ohnmächtiger der wahre Gott vor der Welt dastand, um so gewaltiger erschien er dem Glauben. Man stellte sich die Machterweise vor Augen, durch die er einst Israel aus Aegypten befreit hatte. Man tröstete sich damit, dass er der Schöpfer der Welt und also auch ihr Herr war. Man malte sich auch die Herrlichkeit aus, in der er im Himmel thronte. Die Angriffe der Heiden erreichten ihn dort gar nicht; mochten auch alle Mächte der Welt wie Meereswogen gegen ihn anstürmen, sein Thron stand fest (Ps 93 3 4). Verwundert schaute er hernieder und lachte (Ps 2 4 33 13—15 59 9), und mit Verachtung wollte deshalb auch Israel auf die Empörung der Heiden herabsehen. Mit seiner überweltlichen Wundermacht machte Jahve ihrer Herrschaft plötzlich und für immer ein Ende. Imponirend kommt diese Ueberzeugung im Buche Daniel zum Ausdruck. Der Kreis von Leuten, aus dem es stammt, hat schwerlich eine Hand gegen die Syrer erhoben, aber sie meinten die Tage zählen zu können, innerhalb deren Gott einschreiten müsste[1].

Schon nach Jesajas Weissagungen sollte die Weltmacht schliesslich durch eine Katastrophe wunderbarer Art zu Fall kommen (s. S. 234, 237f.). In und nach dem Exil nahm die Zukunftshoffnung immer mehr diese Gestalt an, weil der geschichtliche Weltlauf je länger je weniger auf die Aufrichtung der Weltherrschaft Jahves hinauszukommen schien. Bei Haggai (2 7 21ff.) soll Jahve Himmel und Erde erschüttern und die Völker gegen einander in den Krieg treiben, damit sie sich gegenseitig aufreiben und so für das messianische Reich Raum wird. Nach Jes 66 6f. wird die bis dahin latente Herrlichkeit Jahves plötzlich aus dem Tempel und der heiligen

---

Heilig ist in seiner Wohnung (מִשְׁכָּנוֹ) der Allerhöchste. Ps 93 5: Deinem Hause ziemt Heiligkeit.

[1] Charakteristisch ist hierfür auch die in ihrer Art grosse literarische Kunst, die von den Apokalyptikern aufgeboten wird. Im Buche Daniel frappirt daneben die behagliche Breite der Erzählungen in c. 1—6.

Stadt eclatiren. Da vernichtet er die Gottlosen und zwingt die Heiden, die jetzt noch gefangenen Kinder Zions herauszugeben. Diesen Moment, in dem der geschichtliche Weltlauf auf einmal ein Ende nimmt[1], nennen die Juden den Tag Jahves[2]. Ursprünglich war er der Tag des Sieges Israels über seine Feinde (s. S. 200). Amos hatte ihn dann zum Tage des Untergangs Israels gemacht. Er hatte aber unterdessen seine populäre Bedeutung schwerlich verloren und seit Ezechiel wird er vollends wieder zum Tage der Abrechnung mit den Heiden[3]. Er forderte eine doppelte Manifestation des Triumphes Jahves über die Welt. Die erste sollte darin bestehen, dass er Israel wiederherstellte. Aber damit nicht genug sollte er hinterdrein den Gog herbeiführen, um in seiner wunderbaren Vernichtung seine alleinige Gottheit zu beweisen. Damit sollte aller Welt nachträglich noch offenbar werden, dass er nicht, wie die Heiden meinten, bei der Zerstörung Jerusalems den Chaldäern erlegen war, sondern selbst seine Stadt in ihre Hände gegeben hatte (Ez 38 39). Diese Erwartung Ezechiels ist ein Kind der Reflexion. Trotz des absoluten Wunders, auf dass sie hinauskommt, beruht sie auf der nüchternen Ueberlegung, dass mit der blossen Wiederherstellung Jerusalems die Ehre Jahves, wie Ezechiel sie versteht, nicht wiederhergestellt werden könne[4]. Der Erfolg hatte ihm darin Recht gegeben, deshalb wurde der letzte Ansturm der Heiden auf Jerusalem ein ständiger Zug der jüdischen Eschatologie[5].

---

[1] הַקֵּץ (Dan 8 17 19 9 26 12 4 6 13) und אַחֲרִית הַיָּמִים (Ez 38 8 16 Jes 2 2 Mi 4 1 Jer 23 20 30 24 48 47 49 39 Hos 3 5 Dan 10 14). Vgl. zu letzterem Stärk, ZATW 1891, 247 ff.

[2] Man redete freilich auch von Tagen und Zeiten (Job 24 1 vgl. Ps 75 3), sofern Gott doch auch öfter mit den Heiden und den Gottlosen abrechnete.

[3] Die Umwandlung beginnt schon bei Sefanja (s. o. S. 243 f.), bei Ezechiel vollzieht sie sich. 13 5 (vgl. 7 12) ist der Tag Jahves noch der Tag des Gerichts über Israel, dagegen ist 39 8 13 der Tag, von dem Jahve geredet hat und an dem er sich verherrlicht, der Tag, an dem Gog vernichtet wird. Daneben ist 30 3 von der „Zeit der Heiden“ die Rede, da handelt es sich aber bei der Bestrafung Aegyptens um einen früheren Zeitpunkt. Vgl. sonst die späteren Stellen Jer 30 7 8 Jes 13 6 ff. Ob 15 Jo 3 4 4 14 Sef 3 8 Zach 14 1 ff. Im weiteren Sinne gehören auch Jes 24—27 33 34 Hab 3 Ps 2 53 hierher.

[4] Der Hinweis auf ältere Weissagungen, die sich im Kommen Gogs erfüllen sollten (38 17 39 8), dient der Erwartung nur zur nachträglichen Begründung. Welche Weissagungen er meinte, ist nicht klar. Vielleicht wusste er aber noch, dass Sefanja und Jeremia einen Angriff der Skythen, mit denen Gog identisch ist, geweissagt hatten und dass diese Weissagung unerfüllt geblieben war (vgl. Wellhausen zu Sef 2 15).

[5] Jes 66 18 19 Jo 4 2 9 ff. Mi 4 12 f. 5 4 f. Sef 3 8 ff. Zach 12 14. Vor Jerusalem kommt nach Dan 11 45 auch Antiochus Epiphanes zu Fall. Natürlich hat

Die Erwartung des Tages Jahves nahm in gewissem Grade stets zeitgeschichtliche Form an, weil sie eben aus bestimmtem Anlass rege wurde. Die Juden meinten deshalb auch wohl bei dem Gericht über die Heiden selbst Hand anlegen zu dürfen (Zach 12 Mi 5 3ff. Ps 2 9). Indessen war die grosse Wendung wesentlich wunderbarer Natur, weil nur durch Wunder der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit, wie man ihn verstand, aufgehoben werden konnte. Hier wurzelt überhaupt die Wundersucht der Juden. Beim Tage Jahves hatten sie in der Hauptsache nur das Zusehen und die Vorahnung. Bei Joel geräth das ganze Volk beim Nahen des Tages Jahves in prophetische Ekstase (Jo 3 1 2). Uebrigens künden Erdbeben, Zeichen am Himmel, Verfinsterung von Sonne und Mond, Blut, Feuer und Rauchsäulen sein Kommen an[1]. Im Gewittersturm (Ps 29 97 Jo 2 2 11 vgl. Jes 29 6) fährt Jahve hernieder, in majestätischem Lichtglanz (Ps 50 2 80 2 94 1), aber auch wie ein verzehrendes Feuer (Jes 64 1ff. 66 15f.)[2]. Mit ihm kommt das Engelheer (Jo 4 11 Zach 14 5), und der Rachedurst kann sich in schrecklichen Bildern den Untergang der Feinde Jahves und Israels ausmalen (Jes 25 10 11 34 63 1ff. Zach 14 12ff.). Uebrigens vernichten die Heiden sich auch gegenseitig in jähem Schrecken (Ez 38 21 Hag 2 22 Zach 14 13).

Es sollten sich auch die Wunder der vergangenen Geschichte wiederholen, namentlich die, durch die Jahve Israel aus Aegypten befreit hatte (Hab 3 Jes 10 24ff. 11 15f. 51 9f.). Umgekehrt steigerten sich deshalb aber auch die Vorstellungen von den damaligen Wundern[3], schon der Zug nach Kanaan erschien als eine Weltkatastrophe. Das Meer war vor Gott geflohen, der Jordan hatte sich vor ihm rückwärts gewandt, die Berge hüpften wie Lämmer

---

auch Jes 10 und das Ereigniss von 701 bei alledem nachgewirkt. — Bei Joel ist Gog eigentlich verdoppelt. Er sieht ihn in den Heuschrecken, die den Tag Jahves nur ankündigen. Er nennt sie 2 20 den Nördlichen nach Jer 1 14. Vgl. dazu auch LXX zu Am 7 1. — In Ez 38 39 liegt wohl auch der Ursprung der beiden Katastrophen, die nach jüdischer Vorstellung den Weltlauf abschliessen (so schon Jes 24 22). Diese Doppelheit ist freilich auch wieder darin begründet, dass die augenblickliche Verwicklung zwischen Israel und den Heiden oft eine sofortige Entscheidung zu fordern schien, der aber doch der Charakter der Totalität fehlte, wie der Glaube ihn verlangte.

[1] Ez 38 20f. Zach 14 4f. Jes 13 10 24 23 34 4 Jo 3 3f. 4 15 vgl. Sef 1 14ff. Jer 4 24f.

[2] Mit dem Gewitter verbindet sich zuweilen der Schwefelregen, der Sodom zerstörte (Ez 38 22 Ps 11 6). Wie Sodom soll das Land Edoms untergehen (Jes 34 9 10).

[3] So sollte z. B. auch das Manna Engelbrot gewesen sein (Ps 78 24f.).

vor dem erscheinenden Herrn der Welt (Ps 114 vgl. 66 6 Hab 3 3ff.). Der Kampf Jahves mit den Aegyptern wurde zu einem Kampfe mit Rahab, Thannin und Leviathan (Jes 51 9 Ps 74 13ff. 89 11). Die Juden stellten ihre Feinde und besonders die Weltreiche gern als wilde Thiere vor (Ps 22 13 17 22 68 31 91 13 Dan 7). Schon früher heisst Aegypten Rahab (Jes 30 7 51 9) und Thannin (Ez 29 3 32 2), bei Ezechiel wird auch die Besiegung des Pharao durch Nebukadnezar als die Abschlachtung des Thannin in mythischer Art geschildert (Ez 32 2ff.). Aber im Gedanken an das Weltgericht wurden den Juden die Mythen besonders interessant, die von der vorgeschichtlichen und immer neuen Bändigung finsterer Gewalten durch den Gott des Lichts und der Ordnung handelten. Nach babylonischer Speculation sollte die Schöpfung der Welt von Bel im Kampfe mit Tiâmat vollbracht sein, beigestanden hatten ihr die späteren Thierkreisbilder, die eben zur Strafe dafür an den Himmel gekettet waren. In diesem Sinne redeten auch die Juden von der Besiegung Rahabs und seiner Helfer (Job 9 13 26 12)[1], von dem Thoren (כְּסִיל) Orion, den Gott gefesselt hatte (Jes 13 10 Job 9 9 38 31 Am 5 8) und überhaupt von seiner Macht über die Sterne (Job 38 31f.). Aus Babylonien stammt wohl auch die Vorstellung, dass bei der Sonnenfinsterniss der Leviathan die Sonne umstricke, aber von Gott verscheucht werde (Job 3 8 26 13). Das alles bekam aber für die Juden auch eschatologische Bedeutung. Am Ende der Tage erlegte Jahve den Leviathan, die flüchtige Schlange, und den Leviathan, die gewundene Schlange, und den Drachen im Meer (Jes 27 1). Auch am Himmel wurde da sein Schwert satt von Blut (Jes 34 4 5) oder er setzte das Heer des Himmels auf lange Zeit gefangen (Jes 24 21 22). Er richtete die Götter der Heiden, die so ungerecht die Welt regiert hatten, und liess sie wie Menschen sterben (Ps 82 7). So hatte die grosse Katastrophe auch einen kosmischen Charakter[2].

Der Tag Jahves blieb freilich auch für Israel ein Tag der Noth (Jer 30 7 Hab 3 16) und vielleicht auch der Strafe. Mit Angst sieht Joel ihm zunächst entgegen (1 15 2 1 11), es war eine bange Frage, wer dann vor dem strengen Richter bestehen könne (Mal 3 1ff. Jes 33 14 Ps 1 5 15 24 3ff.). Deshalb sollte vorher der grosse

---

[1] Vgl. GUNKEL, Schöpfung und Chaos (1895). Dagegen ist Ps 104 26 der Leviathan zum natürlichen Wasserthier und der Kampf zum Spiel geworden.

[2] Hieraus begreift sich auch, dass die Naturwissenschaft im Buche Henoch eine so grosse Rolle spielt. Henoch heisst im hebräischen Sirach nicht ὑπόδειγμα μετανοίας sondern אות הדעת, das Wunder des Wissens (44 17).

Bekehrer Elias wiederkommen, um den Zorn von Israel abzuwenden (Mal 3 1 23 Sir 48 10). Aber nur die Gottlosen sollten untergehen und ihr und der Heiden Fall war Israels Erhebung und Rechtfertigung.

Jerusalem wurde in wahrem Sinne wiedergebaut (Jes 60 10 13 Ps 102 17 51 20 vgl. Jer 31 38ff.), nicht wie bis dahin in der Noth der Zeit (Dan 9 25), und wie einst wohnte Jahve wirklich wieder im Tempel[1]. Seine Herrlichkeit ging über Zion auf. Alle noch versprengten Glieder seines Volkes kehrten heim[2] und Israel nahm sein Gebiet wieder in der Ausdehnung ein, wie David es besessen hatte[3]. Das nationale Königthum entstand von neuem und mit ihm die Herrlichkeit der Zeit Davids und Salomos. Aber das Volk nannte sich auch selbst den Gesalbten des Herrn und, wie es scheint, auch den König. Die Heiden ehrten das Volk des wahren Gottes und trugen ihm ihre Schätze zu[4]. Die Hoffnung auf eine Weltherrschaft der Juden taucht aber zuerst im Buche Daniel auf[5].

Nicht nur die alte Herrlichkeit Israels kehrte wieder, Jahve machte alles neu, als ob ein neuer Himmel und eine neue Erde entstände (Jes 65 17 66 22). Der Tempelberg ragte hoch empor (Ez 40 4 Zach 14 10 vgl. Jes 2 2) und vom Tempel ging eine Quelle aus, die das Land in einen Gottesgarten verwandelte (Ez 47 1ff. Jo 4 18 Zach 14 8)[6]. Er schenkte Israel auch die Langlebigkeit der Urzeit (Jes 65 20). Alles Leid wurde abgethan; Frost und Hitze, die Nacht (Zach 14 6 7)[7], ja selbst den Tod (Jes 25 8) kannte man nicht mehr. Bei alledem verliert sich die eschatologische Erwartung vielfach ins Phantastische und Masslose[8] im Unterschiede von der prophetischen Zukunftshoffnung.

---

[1] Vgl. oben S. 315.

[2] Vgl. oben S. 265 sowie Jes 60 9 66 20f. 27 12 13 Hos 11 10f. Mi 4 6f. Sef 3 18f.

[3] Jes 54 2f. 11 14 Am 9 12 Ob 17ff. Ps 60 8ff. 47 4 18 44ff. 144 2.

[4] Jes 60 Hag 2 6ff. Jes 23 15ff.; vgl. auch Jes 61 5f. 45 14 49 23.

[5] Dan 7 13 22 27 Sir 4 15; vgl. freilich sonst schon Mi 5 3—8 Zach 9 7 10 Jes 14 2 Ps 2.

[6] Vgl. Am 9 13ff. Jes 32 15 51 9; vgl. 30 23ff.

[7] Das Aufhören der Nacht ist Umdeutung von Jes 60 19 20 (vgl. 30 26), ebenso verhalten sich wohl Ez 40 4 Zach 14 10 zu Jes 2 2, am Ende auch Jes 65 17 66 22 zu 51 6 16.

[8] Hierher gehört z. B. das grosse Mahl auf dem Zion (Jes 25 6), die Verbrennung der Waffen Gogs (Ez 39 9 10) und die Beerdigung seiner Leichen (39 11ff.), die Verbrennung des Landes Edom (Jes 34 9 10), die Ersäufung „Moabs“ (Jes 25 10 11), die Krankheit der Heiden bei der Belagerung Jerusalems (Zach 14 12), die Spaltung des Oelbergs (Zach 14 4), das grosse Schwert (Jes 27 1)

§ 49. Die Messiashoffnung.

Die Erwartung eines Königs aus dem Hause Davids blieb bei den Juden populär (vgl. o. S. 335f.) und die makkabäische Zeit gab ihr neue Nahrung. Thatsächlich schien damals wieder ein nationaler Fürst zur Rechten des Herrn[1] zu sitzen (Ps 110). Es handelt sich hier um einen jüdischen Fürsten, dessen Fürstenwürde daran hängt, dass seine hohepriesterliche Würde anerkannt wird. Sie wird ihm zugesprochen nach der Art Melchisedeks, der nicht vom Blute Aharons war. Das passt nur auf einen Hasmonäer, dessen Hohespriesterthum angefochten war, weil er nicht von Aharon stammte (I Mac 14 25ff. Jos Altth. XIII 10 5). Auch Zach 9 9 wird auf einen Hasmonäer zu beziehen sein[2]. Auf den Messias wird man im Tempelgebrauch auch Ps 72 und vielleicht auch Ps 45 gedeutet haben, die beide freilich ursprünglich einen anderen Sinn hatten[3].

Aber die Juden übertrugen die dem David gegebene Verheissung nach Jes 55 3—5 auch gern auf das Volk, wie aus Dan 7 18 22 27 vgl. 13f. deutlich ist[4]. Auch das Volk wurde deshalb der Gesalbte des Herrn[5] und allem Anschein nach auch der König genannt. Wenigstens in Ps 2 dürfte das der Fall sein.

---

und die grosse Posaune (Jes 27 13). — Nach Jes 61 5f. sollen alle Juden zu Priestern werden, die Heiden bebauen für sie die Aecker und Weinberge. Nach Zach 14 20 21 stehen dann alle Rosse im Dienste des Tempels und alle Töpfe in Juda sind heilig, weil sie für die Opfer aller Welt im Tempel gebraucht werden.

[1] Vgl. I Reg 2 19. Auf dem Throne Jahves oder des Königreichs Jahves sass nach I Chr 29 23 MT und 28 5 Salomo.

[2] Vgl. Wellhausen z. St.

[3] Vgl. unten S. 376. Der Thargum versteht Ps 45 von der Ehe zwischen Jahve und Israel und die Gespielinnen der Braut von den Heiden.

[4] Unter der Menschengestalt, der v. 13 14 die Weltherrschaft gegeben wird, versteht schon das Buch Henoch (46 1 ff. 48 2ff. 62 5 7 14 69 26 f. 29 70 1), ferner die Sibyllinen (3 286f.) und das IV Ezrabuch (13 3) den nach späterer Meinung im Himmel praeexistirenden Messias. Aber die Deutung v. 18 22 27 redet nur von den Juden. Man würde freilich trotzdem an den Messias denken müssen, wenn die Menschengestalt vom Himmel herab käme, aber es heisst nur, dass sie auf den Wolken des Himmels herankommt und vor Gott gebracht wird. Danach kommt sie doch wohl von der Erde (vgl. I Thess 4 17) und das Gericht spielt über der Erde. In der That muss die Menschengestalt das jüdische Volk vorstellen, so gut wie die vier Thiergestalten die Heidenreiche. — Vgl. übrigens Ps 89 20 ff. 36 ff. 132 10 ff.

[5] Ps 28 8 84 10 89 39 52 Hab 3 13 kann מָשִׁיחַ nur so mit Hitzig verstanden werden.

Die Heiden empören sich hier gegen den im Himmel thronenden Gott und seinen auf dem Zion herrschenden König. Aber durch ein Zorneswort, vor dem sie erbeben, macht Gott ihre Empörung zu nichte, nämlich durch den Hinweis auf seinen König. Dieser König ist offenbar der Messias und zwar ist derselbe hier Gegenstand einer längst feststehenden Erwartung. Er redet auch mit fast übermenschlichem Selbstgefühl. Er braucht den Jahve nur zu bitten, dann ist alle Welt in seiner Gewalt, er kann die Völker in Scherben schlagen. Der Messias ist aber auch schon da, die Heiden empören sich gegen Jahve und gegen seinen Gesalbten. Sie wissen freilich noch nicht, wen sie vor sich haben, aber zu ihrem Schrecken sollen sie es merken. Auch das Verhalten des Königs passt nur auf einen gegenwärtigen und auf keinen zukünftigen. Einst kann er die Welt in Trümmer schlagen. Es kostet ihn dann nur eine Bitte an Gott, um sie in seine Gewalt zu bringen. Aber noch spricht er diese Bitte nicht aus. Vielmehr werden die Heiden wohlmeinend ermahnt, sich durch rechtzeitige Unterwerfung zu retten. Der König kann nämlich erst dann gegen sie einschreiten, wenn Gottes Zorn entbrennt. Dieser Zeitpunkt kann jeden Augenblick eintreten, er gehört aber einer unbekannten Zukunft (= אָז 5) an. Bis dahin haben die Heiden Zeit, sich zu unterwerfen, und muss der König sich ruhig halten. Diese Wartezeit hat für einen zukünftigen Messias keinen Sinn.

Man muss nun zunächst vermuthen, dass der Dichter in einem Könige seiner Zeit den Messias zu erkennen glaubte. Aber ein vorexilischer König von Juda kann nicht gemeint sein, die Messiashoffnung erscheint hier als längst feststehend und in hoher Ausbildung. Man müsste also an einen Hasmonäer denken. Der nur kurz regierende Aristobulus I. kann dann aber nicht in Betracht kommen, sondern nur Alexander Jannäus (104—78), der nach allen Seiten den Bestand seines Reiches zu vertheidigen hatte. Was wir über den Abschluss der Psalmensammlung wissen, schliesst diese Annahme nicht aus. Aber es ist kaum denkbar, dass gerade Jannäus den Juden als der Messias erschienen wäre. Uebrigens aber gilt gegen einen wirklichen König und gar einen kriegerischen wie ihn dasselbe, was gegen einen zukünftigen Messias entscheidet. Er kann nicht in der hier geschilderten Weise der Empörung der Heiden zusehen und geduldig auf den Tag des Herrn warten. Das ist vielmehr die Art des unkriegerischen und thatsächlich wehrlosen jüdischen Volkes, das somit hier als der König erscheint. Empörung gegen Jahve und Israel ist das Toben der Heiden, weil auch

Israel ihnen zum Herrscher bestimmt ist. — Auch Ps 20 21 61 6ff. 63 12 ist die Deutung des Königs auf Israel am Ende die einzig mögliche[1]. Vorexilisch sind diese Psalmen schwerlich.

Auch in diesem Sinne knüpfte sich die Messiashoffnung an die Erinnerung an David. Wie David wollte Israel über seine Feinde triumphiren. Aber umgekehrt reflectirte sich auch auf David die Zukunft. Sein Sieg über seine Feinde erschien wie ein Weltgericht. Die gottfeindliche Welt, ja die empörte Kreatur wollte den frommen Diener Jahves verschlingen, da offenbarte sich Jahve mit allen Schrecken seiner Herrlichkeit und bewies der Welt durch die Rettung Davids und die Vernichtung seiner Feinde seine alleinige Gottheit (Ps 18)[2].

Der Messias geht aus den עֲנִיִּים d. h. den Frommen hervor (Zach 9 9), er ist anspruchslos gegenüber seinem Volke (Ps 110 7) und er oder Israel selbst tilgt die Frevler aus Israel aus (Ps 101). Auf David wird überhaupt das jüdische Frömmigkeitsideal übertragen (Ps 18 20ff. II Sam 7). Aber der König der Zukunft und das Königthum des Volkes bedeuten zunächst die nationale Selbständigkeit oder auch die Obmacht Israels über die Heiden, denen es den Frieden dictirt (Mi 5 3ff. Zach 9 10), an denen es aber auch furchtbare Rache nimmt (Ps 2 9 21 9ff.) wie an den Frevlern in Israel (18 42f.)[3].

§ 50. Universalismus.

Mit der Welt verfeindet reden die Juden meistens nur von einer erzwungenen Bekehrung der Heiden[4]. Aber sie standen den Heiden doch nicht nur feindselig gegenüber, sie konnten sich deshalb ihre Bekehrung auch in anderer Weise denken.

Zuweilen stellten sich die heidnischen Oberherren zu ihnen freundlich. Cyrus hatte den Exulanten die Rückkehr gestattet, be-

---

[1] Hierfür ist von Gewicht die von Clemens Alexandrinus befolgte Deutung des 20. Psalms, die er jedenfalls von den Juden hat. Vgl. Excerpta August. bei Scholz IV 51: κύριε σῶσον τὸν βασιλέα] τούτεστι τὸν εἰς βασιλέα κεχρισμένον λαόν· οὐ γὰρ μόνον τὸν Δαυίδ. διὸ καὶ ἐπάγει· καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν. Vgl. Wellhausen, Israel. Gesch.[3] S. 207. Buchanan Gray, Jewish Quarterly Review VII 658ff.

[2] Dass hier wirklich David reden soll, zeigt der Schluss v. 51, aber auch v. 42. Ueberhaupt gehört der Triumph des Redenden der Vergangenheit an, und wann hatte Israel so über seine Feinde triumphirt ausser in David? Dem David in den Mund gelegt ist auch II Sam 23 1—7 und vielleicht auch Ps 101.

[3] Vgl. aber auch Jes 11 10, wo an Salomo gedacht ist.

[4] Hag 2 6ff. Jes 66 18ff. Mi 7 16ff. Sef 2 11 3 8ff. Jes 19 16ff. 23 15ff. 26 9f. Zach 9 6ff. 14 6ff. Ps 66 3.

deutungsvoll wurde für die Gemeinde die Gunst, in der Ezra und Nehemia bei Artaxerxes Longimanus standen, allerlei Förderung erfuhren sie auch von den griechischen Königen. Sie opferten und beteten für ihre Oberherren[1] nicht nur aus Zwang, ein gnädiger König erschien ihnen auch als ein von Gott eingesetzter Weltherrscher[2]. Sie fürchteten Gott und den König (Prv 24 21).

Sie dachten bei ihrem Unglück auch wohl daran, dass es vielen anderen Völkern nicht besser ging. Ihnen allen sollte der Weltrichter gegen ihre Unterdrücker beistehen, wenn er sich von ihnen umringt auf seinen Stuhl setzte (Ps 7 7 8). Mit Jubel wurde er von der ganzen Welt begrüsst, wenn er ihnen allen zum Heil seine Herrschaft aufrichtete (Ps 67 5 93ff. 96 97 98). Ein herrliches Mahl bereitete er ihnen damit auf dem Zion (Jes 25 6f.). Die Wiederherstellung seines Volkes lässt sie das ahnen und freiwillig erkennen sie daraus seine Gottheit[3]. Man schmeichelte sich auch mit der Meinung, dass die Grosskönige Cyrus, Darius und Artaxerxes, ja selbst Nebukadnezar ihm gehuldigt hätten. Zur Bekehrung der Welt verkündeten die Juden Gottes Lob unter den Heiden, sie wollten sie seine Wege lehren[4]. Es heisst sogar, dass „Assur" und Aegypten wie sie selbst Völker Jahves werden sollen (Jes 19 21ff.). Das Blut Abrahams machte den Werth des Menschen nicht aus, wie an Ruth gezeigt wird[5]. Mit eigenartiger Wärme wird in ihr das heidnische Weib geschildert, das aus Anhänglichkeit an die Familie ihres Mannes nach Judäa übersiedelt und sich damit zugleich dem Gotte Israels zuwendet (Ruth 1 15 16 2 12). Eine Erweiterung des jüdischen Gebiets und die damit ver-

---

[1] Ezr 6 9 10 7 15—23 I Mac 7 33 Bar 1 11. Josephus, Bell. Jud. II 17 2. Vgl. Jer 29 7. Sie beteten auch für befreundete Völker (I Mac 12 11).

[2] Ps 72 geht auf einen heidnischen König. Die Juden haben an seiner Herrschaft keinen Antheil, sie hoffen von ihm nur Schutz und beten deshalb für ihn (v. 15), was bei einem israelitischen König nicht gesagt zu werden brauchte und beim Messias gegenstandslos war. Die Grenzen und der Machtbereich seiner Herrschaft (v. 8 10) passen auf einen Ptolemäer des 3. Jahrhunderts, Zach 9 10 Sir 44 21 sind unverständige Wiederholung. Auch Ps 45 geht auf einen heidnischen und dann gewiss auf einen griechischen König, weil das Lied spät ist und die Perserkönige zu weit waren. Jahve konnte der Gott des Königs genannt werden (v. 8), der über sein Volk herrschte.

[3] Zach 2 15 8 20ff. I Reg 8 41ff. Jes 2 2ff. Mi 4 1ff. Jes 11 10 25 3f. Jer 3 17 16 19f. Hab 2 14 Ps 22 28 66 1f. 86 9 10 102 16f. 22f. 117 138 4ff. Man erlaubte auch den Heiden im Tempel zu opfern; vgl. I Reg 8 41ff. Lev 22 25 Jes 56 9.

[4] Jes 12 4 Ps 9 12 18 50 57 10 96 3 10 105 1. — Ps 51 15.

[5] Vgl. die Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba im Stammbaum Christi Mt 1 und übrigens Bleek, Einleitung[4] S. 205. Ueber die Gerim s. o. S. 289 325.

bundene Aufnahme von Heiden in den Schoss der Gemeinde wird in Ps 47 als ein Anfang von Gottes und Israels endlichem Triumph gefeiert.

Die Juden waren aber auch einer sehr weitherzigen Beurtheilung des Heidenthums fähig. Selbstverständlich war ihnen nach dem Priestercodex[1] die Einheit des Menschengeschlechts. In Noa hatte Gott allen Menschen gewisse Gebote auferlegt, aber auch ihnen allen seine Gnade zugesagt. In jedem Menschen wollte er überdies das göttliche Ebenbild geehrt sehen. Nicht nur die Juden, die Menschen hatte er zu Herren der Welt bestellt (Gen 1 Ps 8). Auf dem Boden der Weisheit empfand man aber auch aufs stärkste die Uebereinstimmung der Moralgebote aller Religionen. Nach den Proverbien regiert auch der heidnische König kraft derselben Weisheit, die sie empfehlen (Prv 8 15 16). Auch er erkennt in Recht und Gerechtigkeit die sichere Grundlage seiner Herrschaft (16 12). Offenbarung ruht auf seinen Lippen, er geht nie fehl in seinem Urtheilsspruch (16 10). Der Schriftgelehrte reist durch alle Welt, um Gutes und Böses unter den Menschen kennen zu lernen (Sir 39 4). Im Buch Hiob verhandeln Ausländer über die letzten Fragen der Religion, die in dieser Art thatsächlich wohl nur die Juden selbst beschäftigten. Maleachi (1 11 14) findet gar, dass aller Gottesdienst der Heiden im Grunde nur dem einen Gott gilt. Schon jetzt war sein Name gross unter den Heiden, an allen Orten wurde wohlgefälliges Opfer ihm dargebracht. Es gereicht dem älteren Judenthum zu hoher Ehre, dass es in solchem Masse den Universalismus seiner Begründer festhalten konnte.

§ 51. Die Gottlosen.

Zur Zeit des Buches Maleachi beklagten sich die Frommen unter den Juden darüber, dass sie vergeblich Gott dienten. Sie hätten nichts davon, dass sie in trauriger Selbstkasteiung pünktlich die Gebote erfüllten. Glücklich zu preisen seien vielmehr die übermüthigen Frevler, denen es wohl gehe, obgleich sie durch ihr Verhalten Gott geradezu herausforderten. Diese Klagen der Frommen waren zu Jahves Ohren gekommen. Er hatte deshalb ihre Namen in ein Buch schreiben lassen, um in dem bevorstehenden letzten Gericht ihrer zu schonen, wie ein Mann seines Sohnes schont, der ihm dient. Denn bald kam der furchtbare Tag, an dem die Gottlosen spurlos vergingen. Zu Staub sollten sie dann von den Gottesfürchtigen zertreten werden (Mal 3 13—21).

---

[1] Aber auch schon nach der älteren Parallele in Gen 10.

Der Eifer für die Religion, d. h. zunächst für das Gesetz, theilte die jüdische Gemeinde in Fromme und Gottlose. Damit erneuerte sich der Gegensatz, der schon vor der Zerstörung Jerusalems zwischen den prophetisch Gesinnten und der Masse des Volkes bestanden hatte (s. S. 268ff.). Das Gesetz wollte das ganze Leben der Gemeinde beherrschen und dieser thatsächlich grenzenlose Anspruch stiess auf einen Widerstand, der wohl immer mehr eingedämmt und niedergeworfen wurde, sich aber dennoch als ein endloser erwies. Freilich hatte die jüdische Gemeinde sich in ihrer Gesammtheit verpflichtet, das Gesetzbuch Moses zur Richtschnur des öffentlichen wie des privaten Lebens zu machen. Aber von einer solchen Verpflichtung bis zur thatsächlichen Durchführung des Gesetzes, auch nur seiner Cultus- und Ceremonialgebote, war ein weiter Weg. Aber das Gesetz verlangte noch viel mehr. Manche hatten sich ihm überhaupt nur widerwillig gefügt, andere übersahen nicht sofort den Umfang der Forderung, die das Gesetz erhob, und nur wenige waren von vornherein entschlossen, mit dem Princip des Gesetzes vollen Ernst zu machen. Die Anhänger des Gesetzes konnten aber nie darauf verzichten, die ganze Gemeinde unter seinen Willen zu beugen. Die Religion stand nach wie vor auf der Gesammtheit, es galt ein Volk zu schaffen, das in allen seinen Gliedern ihren Anforderungen entsprach. Das war das Ziel des Eifers für das Haus Gottes (Ps 69 10), d. h. die Sache Gottes, der die Frommen beseelte. Jeder Widerstand, auf den sie dabei stiessen, erschien ihnen als Gottlosigkeit. Wirklich war das Gesetz für die jüdische Gemeinde der geschichtlich offenbarte Gotteswille. Wer sich dagegen auflehnte, konnte auf die Dauer nicht fromm sein. Für die Durchführung des Gesetzes schlossen die Frommen sich fest zusammen (s. o. S. 338ff.) und sonderten sie sich zugleich von den Weltkindern ab (Ps 1 1 26 4). Wie aber der Angriff ein organisirter war, so organisirte sich wenigstens gelegentlich auch der Widerstand. In den Psalmen ist von קְהַל מְרֵעִים (Ps 26 5) und סוד מרעים und רִגְשַׁת פֹּעֲלֵי אָוֶן (Ps 64 3) die Rede[1]. Niemals aber starben die Weltkinder aus.

Es waren verschiedene Dinge, um die sich der Kampf drehte. Die Gemeinde umfasste in Judäa Land und Leute und stellte ein,

---

[1] Aber man darf kaum annehmen, dass Gottlose und Fromme sich immerfort als zwei fest abgegrenzte Parteien gegenübergestanden hätten. Von einer συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων (= חֲסִידִים) als einem in sich geschlossenen Verein ist erst in der syrischen Religionsverfolgung die Rede (I Macc 2 42 7 12—17 vgl. Ps 79 2 3).

wenn auch nur kleines, Fürstenthum vor. Schon damit war eine gewisse Summe von weltlichen Interessen gegeben, die von den Regierenden vertreten wurden, während die Religion sie verneinte. Die Regierenden handelten nach der Klugheit, wogegen die Religion alles auf den Glauben stellen wollte. Natürlich waren die Regierenden auch auf ihre eigene Macht und Ehre bedacht, wogegen die Religion nur von der Autorität Gottes wusste. Merkwürdig ist hierfür der Kampf, in den Ezra und Nehemia mit dem jerusalemischen Adel geriethen. Es war eine harte Zumuthung, wenn die Gesetzeseifrigen damals der ganzen Welt das Connubium verweigern wollten. Das musste auch als unklug erscheinen, weil die Gemeinde dadurch mit allen ihren Nachbarn in Feindschaft gerieth. Andererseits musste es die Gesetzeseifrigen aufs höchste erbittern, dass das hohepriesterliche Geschlecht unbekümmert um die Heiligkeit seines Blutes zahlreiche gemischte Ehen einging (Ezr 9 2 10 18ff.), dass der Adel noch während des Mauerbaus mit dem Tobia gegen Nehemia conspirirte (Neh 6 17—19), dass der Hohepriester Eljaschib dem Tobia eine Tempelhalle einräumte (Neh 13 4) und sein Enkel eine Tochter des Sanballat heirathete (Neh 13 28).

Indessen war es eine ganz besondere Lage, in der die jüdische Gemeinde sich zur Zeit Ezras und Nehemias befand, wir wissen nicht, ob in der vormakkabäischen Zeit ähnliche Situationen wiederkehrten. Nach den Psalmen war der Kampf zwischen Gottlosen und Frommen vielmehr darin begründet, dass die herrschenden Klassen in der neuen Gemeinde so gut wie im alten Juda das Recht der Geringen beugten. Nach dem Exil kehren die Klagen über die Unterdrückung der Armen sofort in voller Schärfe wieder (Jes 56 9ff. 58 3ff. 59 2ff. vgl. Zach 7 9f. 8 16f.). Die Gottlosen leben im Glück, sie heissen schlechthin die Glücklichen (Ps 37 7), sie sind reich (Ps 49 7 12 17f. 52 9 62 11 73 12), sie haben das Gericht in Händen und sind überhaupt Herren im Lande (הַגִּבּוֹר Ps 52 3). Als solche sind sie unbarmherzig und gewaltthätig (Ps 73 6 8 Job 4 10 11) und plündern das Volk, sie nehmen Zinsen (Ps 15 5) und pfänden hartherzig ihre Schuldner (Job 22 6 24 3 9), sie sind auch bestechliche Richter (Ps 15 5 26 10 Job 15 34)[1].

Das waren Uebelstände, die in der jüdischen Gemeinde wie überall sonst in der Welt immerfort bestanden, gegen die aber das jüdische Gewissen aufs schärfste protestirte. Die Propheten hatten

---

[1] Vgl. überhaupt die zusammenfassenden Charakteristiken der Gottlosigkeit Job 15 25ff. 21 14f. 22 5f. 24 2ff. Prv 6 12—15 16—19 30 11—14 Ps 15 Jes 33 15 und § 58f.

die socialen Sünden aufs heftigste angegriffen, sie hatten den Unterschied von Reich und Arm aus dem Unrecht hergeleitet und das Gesetz hatte ihn aufheben wollen. Wenngleich die dahin zielenden Gebote im Allgemeinen unerfüllbar waren, so wurde das eine oder andere von ihnen bei besonderen Gelegenheiten dennoch durchgesetzt. Zu Nehemias Zeit waren die kleinen Leute in Jerusalem vielfach bei den Reichen verschuldet und die Gläubiger machten ihre Rechte mit rücksichtsloser Härte geltend. Die unglücklichen Schuldner mussten ihnen ihre Aecker und Häuser verpfänden, sie mussten sogar ihre Kinder als Sclaven verkaufen, um nur leben zu können. Als aber bei der Wiederherstellung der Stadtmauer die Arbeitskraft der Proletarier unentbehrlich war, traten sie mit ihren Klagen hervor und Nehemia erzwang zu ihren Gunsten einen allgemeinen Schulderlass (Neh 5).

Unausrottbar war jedenfalls die Tendenz jener pentateuchischen Gebote. Das Gesetz forderte principiell die Gleichheit aller Volksgenossen. Wenn es die brüderliche Liebe zur Richtschnur der Nächstenliebe machte, so bedeutete das noch etwas anderes, als wenn früher die nationale Religion eine solche Forderung stellte. Die Erhebung Jahves über alle anderen Götter, die Abschliessung Israels gegen alle anderen Völker und die dadurch verursachte Verfeindung der Juden mit aller Welt verband die Einzelnen in einzigartiger Weise unter einander. In anderem Sinne als die alten Israeliten hatten sie alle Einen Vater (Mal 2 10), unter ihnen bestand eine Brüderschaft, wie sie die alte Welt sonst nicht kannte[1]. Deshalb waren der Reichthum und die Macht der herrschenden Klassen hier mehr als anderswo ein Gegenstand des Misstrauens, und wenn der natürliche Egoismus der Reichen und Mächtigen sich gegen die Forderung der Brüderlichkeit ablehnend verhielt, so kamen sie nothwendig in Conflict mit dem religiösen Gemeingefühl. Grobe Rechtsverletzung — und auch daran fehlte es nicht — musste hier aber in besonderem Masse als Gottlosigkeit erscheinen.

Indessen standen hier doch nicht überall die Schwachen und Armen den Starken und Reichen gegenüber. Wie schon das Beispiel Nehemias zeigt, hielten keineswegs alle Reichen und Mächtigen zu den Weltkindern. Ps 55 13—15 ist von einem hervorragenden Manne die Rede, der sich erst von einem bestimmten Zeitpunkt

[1] Man vergleiche was Nehemia c. 5 über seine eigene Wohlthätigkeit gegen Juden erzählt und namentlich seinen Appell an das religiöse Ehrgefühl der Reichen: wollt ihr nicht in der Furcht unseres Gottes wandeln wegen der Schmähung unserer Feinde, der Heiden (v. 9)?

ab den Frommen feindlich bewies. Gewiss ist nur, dass ein Theil der Vornehmen weltlich dachte. Natürlich traten diese in den Vordergrund, wenn der Kampf praktisch wurde. Aber die Einzelnen hatten die Freiheit der Entscheidung (Ps 15 24 3 4 34 13—15) und andererseits bestand die Opposition gegen das Gesetz nicht allein in der herrschenden Klasse. Viele Unglückliche wurden durch das Glück der Gottlosen am Glauben irre (Ps 73 12—14), auch hatten die gottlosen Herren als Herren selbstverständlich Anhang im geringen Volke. Die Masse schwankte hin und her (Mal 3 14 15), aber zumeist hielt sie zu den Gottlosen und die Frömmigkeit war hier wie überall in der Welt in der Minderheit (Job 21 33). Es war aber auch nicht nur das böse Gelüste der Einzelnen, das sich in allen Schichten des Volkes gegen den absoluten Willen des Gesetzes empörte, das Gesetz rief auch die menschliche Natur gegen sich auf. Die Gottlosen, von denen die Psalmen reden, sind es zunächst nur nach dem Urtheil ihrer Gegner.

Während die Frommen auf Gott hoffen und sich in aller Noth mit der Hoffnung auf eine Zukunft trösten, die ihnen das höchste Glück bereiten wird, leben die Gottlosen in der Gegenwart. Sie haben das Glück, sie meinen wenigstens, es sich mit eigener Kraft schaffen zu können. Im Vertrauen auf ihren Reichthum und ihre Macht sind sie stolz (גֵּאִים Ps 94 2, זֵדִים Ps 119 21, גְּבַהּ עֵינַיִם und רְחַב לֵבָב Ps 101 5), der Hochmuth ist ihre Halskette (Ps 73 6). Sie sind ruhmredig (הוֹלְלִים Ps 5 6) und führen eine Sprache wie Gott im Himmel (Ps 17 10 73 8 9 94 4). Sie ignoriren seinen Willen, das Gesetz (Ps 50 17), und sind gleichgültig gegen die Sünde, sie haben Gemeinschaft mit Dieben und Ehebrechern (Ps 50 18). Aber auch ihnen selbst ist jeder Weg recht, um zum Ziel ihrer Wünsche zu gelangen. Deshalb sind sie gottvergessen (Ps 50 22 Job 8 13), sie kennen Gott nicht und wollen ihn nicht kennen (Job 18 21 Ps 17 10) und sind zuletzt unfähig dazu, ihr Fett macht sie fühllos (Ps 73 7 119 70 Job 15 27). Deshalb heissen sie נָבָל, בַּעַר und כְּסִיל (Ps 39 9 49 11 92 7 94 8). Wie die Heiden wähnen sie, dass Gott vom Thun der Menschen keine Notiz nehme und nicht richte (Job 21 14 15 Ps 64 6 73 11 94 7 vgl. 50 21). Sie wollen es nicht wahr haben, dass er schon oft genug gerichtet hat (Ps 92 7), sie sehen seine Hand auch dann noch nicht, wenn er sie schon zum Schlage gegen sie erhoben hat (Ps 28 5). Sie brüsten sich vielmehr mit ihrer Bosheit (Ps 52 3) und lästern (Ps 12 4), sie sind Spötter (לֵצִים Ps 1 1). Mit alledem sind sie Gottes Feinde (Ps 5 11 25 3 139 21), in wilder Empörung stürmen sie gegen ihn an (Job 15 25ff.).

Aber dabei hatte ihr Glück Bestand, ungestraft trotzten sie Gott. Dem gegenüber war es ein schlechter Trost, dass der Mensch in seiner Herrlichkeit nicht bleibt und kein Reichthum die Sünder vom Tode errettet (Ps 49). Denn nicht nur den einzelnen Weltkindern ging es wohl, sie vererbten ihr Gut auch auf die Kinder, von Generation zu Generation triumphirte der Weltsinn. Das war für den Glauben noch empfindlicher als das Glück der Heiden, weil man die Gottlosen beständig vor Augen hatte und ihren Spott immerdar hörte. Immerfort gab es innerhalb der Gemeinde und in der Nähe des Heiligthums einen Kreis von Menschen, die sich dem Gehorsam gegen Gott entzogen und ihn verlachten. Schon darüber geriethen die Frommen in Angst und Furcht (Ps 49 17 62 11), ja in leidenschaftliche Erregung. Scheelsüchtiger Neid war bei manchen gewiss mit im Spiel, aber wahre Herzensangst ergriff die, die nur nach der Wahrheit der Religion fragten.

Obendrein waren die Weltkinder aber auch darüber aus, der Religion, wenigstens im Sinne der Frommen, den Garaus zu machen. Freilich war ihre Macht so gross, dass sie selbst sich oft fromm stellen mussten (נַעֲלָמִים Ps 26 4) und die Gebote hersagten (Ps 50 16). Aber die Religion bildete nicht nur eine thatsächliche Schranke für ihr Treiben, sie wollten sie nicht dulden, wie umgekehrt die Religion sie nicht dulden wollte. Es heisst wohl einmal, dass die Frommen ihnen gegenüber friedfertig seien (Ps 120 6) und dass ihnen Gutes mit Bösem vergolten werde (Ps 55 21 109 4 5). Aber sie empfanden es vielmehr als ein Gebot der Religion, die Gottlosen nicht nur zu verachten (Ps 15 4), sondern sie auch von ganzem Herzen zu hassen (Ps 26 5 119 113 53 136 139 158 139 19ff.). Sie betrachteten sie gar nicht als zu Israel gehörig (Ps 5 5ff. 15 24 3—6). Leidenschaftlich fluchten sie ihnen (Ps 5 11 28 4f. 69 23ff. 109 6ff.), und wenigstens am Ende der Tage wollten sie sie unter ihre Füsse treten (Mal 3 21). Man darf dabei glauben, dass auch die Frommen auf Grund ihres religiösen Anspruchs in der Wahl ihrer Mittel zuweilen unbedenklich waren, aber sie wurden darin jedenfalls von ihren Gegnern übertroffen. Die Gottlosen, heisst es, machen sich sogar das Unheil zu Nutze, das die Heiden über die Gemeinde bringen, ja sie verhöhnen die unschuldigen Dulder (Ps 69 9—13 20—22 27). Ihr Angriff richtet sich zunächst natürlich gegen die Häupter der Frommen (Ps 11 62). Durch List und Verrath wissen sie ihnen beizukommen, die böse Zunge[1]

[1] Vgl Ps 5 10 12 3—5 15 3 28 3 34 14 50 19 20 52 4—6 64 4 ff. 101 5—7 109 2 120 2—4 104 4. Die grosse Rolle, die die böse Zunge in den Psalmen, den Proverbien und im Sirach (vgl. bes. 28 13 ff.) spielt, ist für die Zustände des nach-

hilft ihnen zum Ziel. Sie reden freundlich zu den Frommen, aber es ist lauter Lug und Trug. Mit dem Munde segnen sie, im Herzen fluchen sie (Ps 62 5 vgl. 109 17f. 28). Ihre Kehle ist ein offenes Grab, ihre glatten Worte sind gezückte Schwerter (Ps 5 10 55 22). Denn hinterrücks schmähen sie die Frommen und verleumden sie (Ps 15 3 101 5), sie stiften damit Mord und Brand (Ps 120 4), sie sind schliesslich auch gewaltthätig und Blutmenschen[1]. Es ist unerträglich mit ihnen zusammenzuleben. Man fühlt sich unter ihnen wie unter den unheimlichsten Barbaren (Ps 120 5 6). Man möchte in die Wüste flüchten, um ihren Nachstellungen zu entgehen (Ps 55 6ff.). Zuweilen scheint es, als ob die bestehende Ordnung wirklich von ihnen umgestürzt würde (Ps 11 3).

Nicht oft war es den Frommen vergönnt, im Untergang eines Hauptes der Gottlosen den Triumph der Religion zu erleben (Ps 52). Das leidenschaftliche Verlangen nach ihrer Vernichtung musste sich immer wieder gedulden. Der Zorn über ihr Glück wird freilich als thöricht und unfromm empfunden, weil er sich leicht gegen Gott selbst kehrte (Ps 37 1 73 2 3 22 Prv 3 31 23 17 24 1 19), wenn er nicht gar zum Abfall führte. Aber einmal wollte Gott auch den Gottlosen beweisen, dass er allein mächtig war (Ps 62 12). Am Tage Jahves nahm es mit ihnen ein Ende, da blieben sie nicht im Gericht, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten, der ecclesia triumphans (Ps 1 5). „Wahrlich aufs Schlüpfrige stellst du sie, bringst sie zu Fall in schwerem Sturz. Wie werden sie doch so plötzlich zu nichte, nehmen völlig ein Ende mit Schrecken! Wie ein Traumbild beim Erwachen, so verachtest du, o Herr, ihr Schattenbild, wenn du dich regst“ (Ps 73 18—20 vgl. Job 20 8). Ueberall aber drängt sich der Gedanke an diese Nothwendigkeit in die Empfindung des Frommen ein. Der Verfasser des 73. Psalms kann auf jeden äusseren Erweis der Gnade Gottes verzichten, weil er sie in seinem Herzen erfährt, aber nicht auf die Gewissheit, dass Gott die Gottlosen einmal vernichten wird (v. 27). Gegenüber der Thatsache, dass die Gottlosen Bestand haben, sucht der Dichter des 104. Psalms in

---

exilischen Jerusalem charakteristisch. Die Gottlosen sind אַנְשֵׁי לָשׁוֹן (Ps 140 12), sie sagen: unserer Zunge sind wir verbündet, unsere Lippe steht uns bei, wer ist Herr über uns (Ps 12 5)! Aber man muss diese Charakterisirung der Gottlosen doch auch dahin verstehen, dass Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit als ein Grundzug der Frömmigkeit galten und es in hohem Masse auch waren. — Auch den Heiden gegenüber meinten die Juden die Harmlosen (Ps 35 19 ff. 36 3ff. 43 1 88 4 144 8) und die Stillen auf Erden (35 20) zu sein.

[1] Ps 11 5 12 6 17 9 55 10ff. 94 5 140 2. — Ps 5 7 26 9 55 24 139 19 vgl 11 2 37 14 32 64 2ff. 94 21.

der Gewissheit Trost, dass Gott der Schöpfer und Beherrscher der Natur ist, um dann in das Verlangen auszubrechen: Möchten die Sünder verschwinden von der Erde und die Gottlosen nicht mehr sein (v. 35)! Im 139. Psalm empfindet der Fromme für sich selbst aufs tiefste die Unentrinnbarkeit, mit der der allwissende Richter ihm gegenübersteht. Aber daraus ergiebt sich für ihn sofort auch die Forderung des Gerichts über die Frevler (v. 19ff.). Der Gott der Juden hatte die Welt noch nicht überwunden. Nur das Buch Hiob kommt auch hierüber hinaus (Job 40 9ff.).

§ 52. Die Rechtfertigung.

Die Glaubensnoth der Juden war vor allem Feindesnoth. Es giebt nur wenige Psalmen, in denen die Heiden oder die Gottlosen nicht vorkämen. Pest und Hunger mussten als unmittelbare Schickungen Gottes hingenommen werden. Auch als Strafen waren sie viel leichter zu ertragen, schon deshalb, weil die Heiden und die Gottlosen davon mit betroffen wurden, übrigens waren sie nur vorübergehender Natur[1]. Aber von den Heiden und den Gottlosen hatte Israel immerfort zu leiden. Der Process, in dem Israel nach Deutero-Jesaja mit der Welt lag, war immer noch nicht zu seinen Gunsten entschieden und der vorläufige Triumph der Feinde stellte sein Recht gegenüber der Welt immer von neuem in Frage. Auch die Heiden fassten ihren Kampf mit Israel wohl als einen Kampf ums Recht auf (Ps 7 4ff. 51 6 69 5 6), seine Niederlage bewies ihnen, dass es ihnen gegenüber im Unrecht war.

Das Recht Israels und das Unrecht seiner Feinde besteht aber wie bei Deutero-Jesaja nicht darin, dass beliebige Menschen von anderen vergewaltigt werden, vielmehr stehen zugleich die gottlosen Heiden und Weltkinder und das im Vergleich zu ihnen fromme Israel einander gegenüber. Die, so zu sagen, menschliche Rechtsfrage verschwindet hinter der religiösen Qualität der beiden Parteien. Die Gottlosigkeit der Unterdrücker wird hierbei zuweilen noch mehr betont als die Frömmigkeit der Unterdrückten. Seine Freunde könnte Gott am Ende ihrem Schicksal überlassen, als Menschen und als Sünder haben sie keinen Anspruch auf seine Hülfe. Es ist Gnade, wenn er sich ihres Rechts annimmt. Die Heiden dürfen aber über Israel nicht siegen, weil sie gottlos sind (Ps 14 13 3 5), auf die Dauer

---

[1] Vgl. Ps Sal 7 3 4: „Züchtige uns nach deinem Willen, aber den Heiden gib uns nicht preis! Denn wenn du die Pest sendest, so gibst du ihr unseretwegen Auftrag, weil du barmherzig bist und nicht zürnst, um uns zu vernichten."

dürfen auch die Gottlosen in Jerusalem nicht die Oberhand behalten (Ps 94 3). Aus dieser Rücksicht soll Gott die Frommen auch vor Sünde bewahren. Denn wenn er sie in Sünde und Strafe fallen lässt, so ist das ein Triumph für die Gottlosen (Ps 5 9 27 11).

Die Gemeinde besinnt sich aber ihren Verfolgern gegenüber auch auf ihre Frömmigkeit, die ihr hier geradzu als Gerechtigkeit vor Gott erscheint. Die Heiden verhöhnten ihr Gottvertrauen (Ps 22 9), offenbar hatte Gott sie verlassen (Ps 71 11), ja als von Gott gerichtet wurde sie gemieden und verabscheut (Ps 31 12 38 12 71 7 88 9 19 142 5). Ihr Unglück war beispiellos und sprüchwörtlich, die Heiden schworen dabei (Ps 102 9), sie war ein Fluch geworden (Zach 8 13). In Wahrheit war sie im Unterschiede von den Heiden der צַדִּיק[1], d. h. der gerechte Diener Gottes. Gott war inmitten des gerechten Volkes, das von den gottlosen Heiden angegriffen wurde (Ps 14 5), nicht immer durfte das gottlose Scepter auf dem Erbe der Gerechten ruhen (Ps 125 3).

Ebenso sind die Frommen im Unterschiede von den Gottlosen die צַדִּיקִים und der צַדִּיק[2], auch hier soll Gott nicht nur der Gewaltthätigkeit der Gottlosen, sondern auch ihrer Gottlosigkeit entgegentreten, indem er zugleich die Frommen begnadigt. Es scheint bisher freilich so, als ob die Frommen nichts erreicht hätten mit ihrer Frömmigkeit, aber am Ende wird es anders kommen.

In der Verfolgung bitten die Frommen Ps 17 1 ff.: „Höre, o Herr, Gerechtigkeit (צֶדֶק, d. h. vollkommene Frömmigkeit), merke auf mein Flehen, vernimm mein Gebet auf truglosen Lippen! Von dir möge mein Recht ausgehen, deine Augen werden Rechtschaffenheit erschauen! Prüfst du mein Herz, untersuchst du es des Nachts, durchläuterst du mich, du wirst nichts finden. Meine Schritte hielten fest an deinen Geleisen, meine Füsse wankten nicht.“ Aehnlich heisst es angesichts einer Gefahr, die Fromme wie Gottlose bedroht Ps 26: „Richte mich, o Herr, denn ich bin in meiner Unschuld gewandelt und habe unerschütterlich auf den Herrn vertraut! Prüfe mich, o Herr, und erprobe mich, durchläutere meine Nieren und mein Herz! Denn deine Güte war mir vor Augen und ich bin gewandelt in deiner Wahrheit. Nicht sass ich bei den heillosen Leuten und mit den Heuchlern kam ich nicht zusammen. Mit Unschuld wasche ich meine Hände und ich umkreise deinen Altar,

[1] So heisst Israel im Unterschiede von den Heiden Jes 24 16 26 7 Ps 7 10 31 19 58 11 12 75 11 97 11. Vgl. den Plural 68 4 97 12 118 15 20 125 3 und גּוֹי צַדִּיק Jes 26 2 und דּוֹר צַדִּיק Ps 14 5.

[2] Vgl. Ps 1 5 6 52 8 69 29. — Ps 5 13 11 3 5 55 23 64 11.

indem ich laut dein Lob erklingen lasse und alle deine Wunder erzähle. Herr, ich liebe die Stätte deines Hauses und den Wohnort deiner Herrlichkeit. Raffe nicht mit den Sündern meine Seele hin noch mit den Blutmenschen mein Leben, an deren Händen Schandthat klebt und deren Rechte voll ist von Bestechung, da ich doch in meiner Unschuld wandle, erlöse und begnadige mich"!

Es sind starke Ausdrücke, in denen die Frommen hier ihre Gerechtigkeit vor Gott behaupten. Sie sind aber verständlich aus ihrem Gegensatz gegen die Gottlosen. Von diesen verfolgt oder wie sie vom Verderben bedroht, müssen sie sich bewusst werden, dass sie anders zu Gott stehen als ihre Gegner. Thatsächlich waren sie von ihnen verschieden durch die Grundrichtung ihres Lebens. Eben hierauf legen sie den Nachdruck. Noch mehr als die Reinheit ihrer Hände betheuern sie die Reinheit ihres Herzens. Im Thun können sie schon fehlgreifen, ihres Herzens meinen sie aber sicher zu sein. Sie sind die יִשְׁרֵי לֵב oder בָּרֵי לֵבָב, sie wollen anders als die Gottlosen, in sofern haben sie ein gutes Gewissen zu Gott und müssen sie auch vor dem göttlichen Urtheil ganz anders dastehen als ihre Gegner. Ueberdies aber ist die Gemeinde der Frommen, wenn sie sich den Gottlosen gegenüberstellt, auch keineswegs nur eine empirische Grösse, der ideale Gottesknecht redet aus ihr[1]. In diesem Sinne sagt sie Ps 17 15: Ich aber werde dein Angesicht schauen in Gerechtigkeit (בְּצֶדֶק = von dir gerechtfertigt)[2].

Uebrigens kommt für die Juden wie für Deutero-Jesaja noch hinzu, dass allein Israel und zwar nur das fromme Israel den wahren Gott verehrt. Er kann es nicht untergehen lassen, weil sonst die Wahrheit dahinfiele und Gottes Lob auf Erden verstummte, in der Hölle preist ihn Niemand (Ps 6 6 30 11 88 11 ff. 115 16 ff. 118 17).

Natürlich mischten sich in die Hoffnung des Sieges über die Heiden und die Gottlosen recht weltliche Wünsche[3], aber es gab doch auch Menschen, denen die Rechtfertigung Israels vor Gott und der Sieg der Sache der Frömmigkeit als das allein Werthvolle erschien. Denn bei ihrer Niederlage ist den Frommen das am

---

[1] Allerdings wird der Ausdruck עֶבֶד יהוה, so oft er auch in den Psalmen von Israel gebraucht wird, hier nie in diesem idealen Sinne angewandt; vgl. 19 12 14 27 9 31 17 35 27 69 18 86 2 4 16 116 16 136 22 143 2 12 und in Ps 119 passim.

[2] Man vergleiche was Wellhausen (Pharisäer und Sadducäer S. 117 f.) über den Psalter Salomos sagt.

[3] Vgl. oben S. 366. Hierher gehört nicht nothwendig, dass die Frommen das Land erben wollen (Ps 37 9 11 22 28 29 34 69 36 37 140 12—14), wenn Gott die Gottlosen von sich stösst (Ps 5 5 ff.). Man vgl. aber Stellen wie Job 27 17 Prv 13 22 Mal 3 14 f.

empfindlichsten, dass der gottlose Feind und mit ihm die Gottlosigkeit triumphirt.

Zwei Lebensanschauungen und Lebensrichtungen stehen einander gegenüber (עֵצָה Ps 1 1 14 6 Job 10 3 21 16 22 18). Gott allein muss zuletzt entscheiden, welche von beiden die richtige ist. Er darf nicht so walten, dass er die עצה der Gottlosen begünstigt (Job 10 3), er soll einen Unterschied machen zwischen den Frommen und den Gottlosen und zwischen Juden und Heiden. In diesem Sinne bitten die Psalmen immer wieder, dass Gott seine Frommen nicht zu Schanden machen möge (vgl. o. S. 360). Die Niederlage der Wahrheit und der Triumph der Lüge, das ist das innerste Wesen der Schmach, die den Juden in ihrem Unglück das Herz brechen will, die aber zuletzt auf die gottlose Welt zurückfallen soll. Deshalb verlangen die Frommen immerfort nach dem Richten Gottes, jubelnd constatiren sie namentlich im Untergang der Gottlosen den Sieg der Wahrheit (Ps 52 8 Job 22 19 20).

Nur allzu wenig trat er freilich in die Erscheinung. Wenn aber die Pest durch das Land ging oder sonst ein allgemeines Unheil drohte, dann schien wohl ein Gericht in Aussicht zu stehen, das die Frommen verschonte, während es die Gottlosen wegraffte, Da flehen die Frommen, dass Gott sie richten, d. h. von ihrer Unschuld Notiz nehmen möge (Ps 26 1). Er konnte ja auch walten, ohne zu richten. Gelegentlich schien eine solche Zeit gar die letzte Entscheidung zwischen den Gottlosen und den Frommen bringen zu müssen. In Ps 28 bitten die Frommen viel weniger um die eigene Bewahrung als um die Bestrafung ihrer Gegner, und ihre Hoffnung, dass das Unheil nur diese treffen werde, steigert den Gegensatz aufs äusserste. Die Gottlosen tragen nun um so grösseren Gleichmuth zur Schau und das erbittert wiederum die Frommen, sie sehen darin die frevelhafteste Verhöhnung des Gottes, der seine Hand bereits zum Schlage erhoben hat. Jetzt scheint er zuschlagen zu müssen, um seine Feinde für immer zu vernichten — der Triumph des Glaubens und der Gläubigen steht unmittelbar bevor.

Wie zwischen Gottlosen und Frommen, so soll Gott natürlich auch zwischen Heiden und Juden einen Unterschied machen. Rings um Israel her wüthen Krieg und Pest, aber Israel selbst soll inzwischen unter den Flügeln des Allmächtigen geborgen sein. „Nur mit deinen Augen wirst du es sehen, wirst schauen, wie den Gottlosen (= Heiden) vergolten wird“ (Ps 91 5—8).

Zuweilen schien es wohl, als ob Gott wirklich sein Volk rechtfertigte. Ps 118 ertönt Siegesjubel in den Hütten der Gerechten.

Sie ziehen zur Feier in den Tempel: „Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit, dass ich hineingehe und dem Herrn danke!“ Die Antwort lautet: „Dies ist das Thor des Herrn, Gerechte gehen dadurch ein“ (v. 19 20, vgl. Jes. 26 2). Gott hatte Israel gezüchtigt (v. 18), sündlos stand es vor ihm nicht da. Seine Gerechtigkeit vor Gott besteht vielmehr in seinem Unterschiede von den Heiden und in diesem Sinne rechtfertigte Gott sein Volk. Der Stein, den die Bauleute verworfen hatten, wurde zum Eckstein (v. 22).

Indessen war die Rechtfertigung nie eine definitive, erst der Tag Jahves sollte die ewige Rechtfertigung (Dan 9 24) bringen. Das war für die Juden wie für Deutero-Jesaja das wichtigste Ziel des göttlichen Waltens und der Inhalt ihrer Hoffnung, sofern ihre Geschichte der Kampf mit den Heiden und den Gottlosen war. Die Rechtfertigung Israels hat überall nicht nur den Sinn, dass Israel von Seiten Gottes die Anerkennung seiner Frömmigkeit erfährt, sondern auch, dass es den Heiden und den Gottlosen gegenüber Recht bekommt. Gott bringt damit vor der Welt die Gerechtigkeit seines Dieners zur Erscheinung, der im Unterschiede von den Heiden und den Gottlosen vor ihm gerecht ist. Denn umgekehrt wird gerade durch die Noth, die die Feinde Israel bereiten, *seine Gerechtigkeit vor Gott in Frage gestellt.*

Im Kampfe mit der Welt stellte Israel sich also auf sein gutes Gewissen zu Gott, so weit der Druck der äusseren Noth, die es schuldig sprechen wollte, das zuliess, und so lange es das im Sinne von Jes 40 ff. that und thun konnte, stellte es sich damit auf das unbesieglichste Gottvertrauen. Im anderen Falle lag hier freilich auch die Quelle einer Herzenshärtigkeit, eines Hochmuths gegenüber der Welt und eines Trotzes gegen Gott, die durch keine Lehre der Geschichte zerbrochen werden konnten. Das Eine wie das Andere muss man zugeben. Aber das ältere Judenthum konnte sich auch in seiner Niederlage gegenüber der Welt wahrhaft vor Gott demüthigen.

Vorerst mag hier aber der Ort sein, das Wesen der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch zu illustriren.

§ 53. Die Gerechtigkeit Gottes und Israels.

Die Wörtergruppe צָדַק צַדִּיק, צֶדֶק und צְדָקָה[1] hat zu allermeist forense Bedeutung.

---

[1] Vgl. Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes צדק. Tübingen 1881.

צדיק wird von der Partei gebraucht, die in einem Rechtsstreit Recht hat. Dt 25 1: Die Richter sollen dem צדיק Recht geben und dem רָשָׁע Unrecht geben. צֶדֶק oder צְדָקָה ist das Wohlverhalten des צדיק (I Reg 8 32). Es bedeutet aber auch das gute Recht, in dem einer ist (Jes 5 23), oder den Rechtsanspruch (II Sam 19 29). צָדַק heisst Recht haben (Job 9 20), aber auch Recht behalten (Jes 43 9).

Vom Richter heisst הִצְדִּיק Jemandem Recht geben, eigentlich ihn für צדיק erklären (das Gegentheil ist הִרְשִׁיעַ). Er kann freilich auch dem Recht geben, der im Unrecht ist (מַצְדִּיקֵי רָשָׁע Jes 5 23), aber das Normale ist das Gegentheil, daher ist צֶדֶק auch das richtige Urtheilen, die Gerechtigkeit des Richters (Jes 11 4). Es ist auch der Inhalt seines Spruches (Dt 1 16).

Der forense Gebrauch der Wörtergruppe ist vielleicht der älteste uns erreichbare, aller andere lässt sich wenigstens als davon abgeleitet verstehen. Sofern in allen Verhältnissen unter den Menschen die Möglichkeit des Streites und einer Verantwortung besteht, bedeutet die Wörtergruppe auch die Unanfechtbarkeit des Verhaltens (Gen 30 33 38 26)[1].

Hieran fügt sich ohne Weiteres der Begriff des Gebührenden. Wenn die Propheten von Israel מִשְׁפָּט und צֶדֶק oder צְדָקָה fordern, so meinen sie damit nicht nur eine gute Rechtspflege, sondern auch Menschlichkeit und Billigkeit (vgl. o. S. 183 Anm. 1). Dem Stamme Gad wird in diesem Sinne nachgerühmt, dass er צִדְקַת יי וּמִשְׁפָּטָיו an Israel geübt hat (Dt 33 21)[2].

---

[1] In diesem Sinne findet sich צדק auf den Sengirli-Inschriften (aus der Zeit Thiglath-Pilesars) und צדק und צדקתא (זדקתא) auf späteren aramäischen Inschriften. Vgl. St. A. Cook, Glossary of Aram. Inscr. s. v. Bei Philo von Byblos gründen die Brüder συδυκ und μισωρ das staatliche Gemeinschaftsleben. — Das arabische ṣadaḳa (vgl. Wellhausen, GGN 1893, 434) bedeutet die Wahrheit sagen. Diese Bedeutung ist wohl daraus zu erklären, dass im Hebräischen צָדַק auch im Wortstreit Recht haben und behalten (Job 33 12 11 2) heisst. Weiter bedeuten dann צֶדֶק und צְדָקָה Wahrheit (Ps 52 5 Prv 16 13 Jes 45 23).

[2] Hiernach heisst מֹאזְנֵי צֶדֶק und מ׳ מִשְׁפָּט die gerechte Wage (nicht: richtige), das Gegentheil ist מ׳ רֶשַׁע und מ׳ מִרְמָה. — Aus der Bedeutung der Menschlichkeit hat sich wohl im Neuhebräischen, Aramäischen und Syrischen die Bedeutung Almosen entwikelt. LXX und Theodotion übersetzen Dan 4 24 בְּצִדְקָה ἐν ἐλεημοσύναις. Aehnlich setzt LXX Ez 18 19 21 ἔλεος für die menschliche צְדָקָה. Etwas anders ist es, wenn LXX und die späteren griechischen Uebersetzer öfter für die von Gott den Menschen bewiesene oder gewährte צדקה ἐλεημοσύνη setzen (so schon Dt 6 25 24 13 vgl. unten S. 394). Aber auch da liegt der Gedanke an צדקה = Almosen vielleicht zu Grunde. Im Kanon ist dieser Gebrauch von צדקה nicht zu belegen, auch Dan 4 24 liegt er schwerlich vor. Aber schon Sirach hat Prv

Aus dem profanen Sprachgebrauch erklärt sich überall der religiöse. Hier wird die Wörtergruppe zunächst gebraucht vom Einschreiten Jahves im Streit der Menschen. Als der oberste Richter vergilt er auch dem Einzelnen seine צְדָקָה und אֱמוּנָה (I Sam 26 23), den Einen setzt er ins Recht und den Andern ins Unrecht (I Reg 8 32). Der Glaube, dass er auch den Streit Israels mit anderen Völkern entscheide, ist älter als Amos (s. o. S. 106, 185), er hat aber für das alte Israel keine grosse Bedeutung gehabt. Den Propheten bedeutete Israels Recht gegenüber den Heiden für die Gegenwart gar nichts, sie gründeten aber auch ihre Zukunftshoffnung nur in geringem Masse hierauf[1]. Es kam ihnen darauf an, dass in Israel selbst das Recht regierte. Erst Habakuk stellte die Zukunft Israels auf sein Recht gegenüber den Heiden, indem er Juda als den צַדִּיק und den Chaldäer als den רָשָׁע bezeichnete (s. o. S. 242), in höherem Sinne geschah das von dem Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke und dem von Jes 40 ff. (s. o. S. 351 ff.). Jahve rettet Israel nach Deutero-Jesaja um seiner Gerechtigkeit willen (צֶדֶק Jes 42 21 vgl. 45 21). Sie ist dabei als eine Macht gedacht, die in der Welt herrscht (60 17)[2] und nie zu Fall kommen kann (51 6 8) und sogar dem Jahve beisteht (59 16 f.). Sodann bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה Jahves gerechtes richterliches Einschreiten, sein rechtfertigendes Walten (46 13 51 6). Aber weiter bedeuten sie auch das Rechtbekommen, das Israel in seinem Triumphe erfährt. Von den Heiden unterdrückt ist es ferne vom Rechtbekommen (46 12 59 9 14), aber demnächst soll es vor ihm hergehen (58 8) und aufleuchten wie ein heller Schein (62 1 2) und sich wie die Wogen des Meeres ergiessen (48 18). Jahve kleidet es in den Rock des Rechtbekommens, so dass es in ihm vor aller Welt prangt (Jes 61 10). Auf ewig, heisst es, soll Israel im Streit mit den Heiden im Recht bleiben und „das ist ihr Rechtbekommen, das sie von mir erfahren“ (צִדְקָתָם מֵאִתִּי Jes 54 17). So sind die Israeliten Terebinthen der Rechtfertigung (Jes 61 3). — In demselben Sinne wird das Verbum gebraucht: „Durch Jahve soll Recht bekommen (יִצְדְּקוּ) und sich rühmen aller Same Israels“ (Jes 45 25). „Nahe ist מַצְדִּיקִי“, d. h. der mir Recht verschafft (50 8 vgl. Ps 82 3).

---

10 2 so verstanden; vgl. Sir 3 30 29 12 Tob 4 10 12 9. — Denkbar wäre freilich auch, dass die Bedeutung Almosen aus der von heiliger Gebühr erwachsen wäre (vgl. Cook a. a. O.).

[1] Es fragt sich, ob Jes 30 18 אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט so viel ist als ein richtender Gott. Uebrigens ist die Authentie der Stelle angefochten.

[2] Sofern Jes 56—66 mit c. 40—45 hier zusammengehen, sind sie hier berücksichtigt.

צֶדֶק oder צְדָקָה widerfährt auch dem Cyrus in seinem Siege über seine Feinde (Jes 41 2) und sodann allen von den Chaldäern unterdrückten Völkern (Jes 45 21 24 51 5). Indessen hat das Rechtbekommen Israels eine besondere Bedeutung. Natürlich hatte Israel stets gemeint, dass Jahve ihm als seinem Volke den Heiden gegenüber Recht schaffen müsse. Aber dieser Anspruch gewinnt jetzt einen höheren Sinn. Der Gottesknecht empfängt den Lohn seiner Arbeit von Jahve (Jes 49 4) und Jahve setzt ihn ins Recht gegenüber den Heiden, die ihn wegen seiner Treue gegen die Wahrheit verfolgt haben (50 8). Deutero-Jesaja redet auch von צֶדֶק und צְדָקָה als der Gerechtigkeit vor Gott, der die Frommen nachtrachten (Jes 51 1 7 vgl. 56 1 58 2). Mit der Rechtfertigung gegenüber dem Unrecht der Menschen verbindet sich daher bei ihm die Rechtfertigung vor Gott. Es heisst 51 7 8: Die ihr Gerechtigkeit kennt, du Volk, das meine Thora im Herzen hat . . . . meine Rechtfertigung wird ewig bestehen. Dieselbe Gegenüberstellung findet sich v. 1 5 und 56 1.

Die Idee der Gerechtigkeit vor Gott stammt von den Propheten. Nachdrücklich betonen sie es, dass alles Unrecht gegen Menschen unmittelbare Beleidigung Jahves sei. Aber sie verurtheilen Israel in seinem ganzen gegenwärtigen Zustand und Wesen, sie stellen ihm ein absolutes göttliches Soll gegenüber, dem Israel in keinem Punkte entspricht, das ist die Gerechtigkeit vor Gott. Indessen stellen Amos, Hosea und Jesaja die Auseinandersetzung zwischen Gott und Volk gewöhnlich nicht so vor, dass Jahve als der Richter ihm das Urtheil spricht. Vielmehr tritt er meistens als processirende Partei seinem Volke gegenüber. Weil Israel ihm untreu geworden ist, will er sein bisheriges Verhältniss zu ihm lösen. Deshalb erhebt er gegen Israel einen Rechtsstreit, er ruft die Welt zu Zeugen und Richtern auf, sogar die Heiden, die die Strafe an Israel vollziehen (Jer 1 15 f. Ez 23 24 25 vgl. S. 198). Erst in der Zeit Jeremias und Ezechiels wird der Untergang Israels ausdrücklich ein Strafgericht (מִשְׁפָּט Hab 1 12)[1] und eine Strafe (שְׁפָטִים Ez 5 10 15 11 9 14 21) genannt. Jahve richtet sein Volk (שָׁפַט Ez 7 3 8 27 11 10 11 16 38 36 19 vgl. דִּין Ps 50 4) und in seinem Namen richten es die Propheten, die die Drohung des Untergangs mit dem Hinweis auf die Sünde begründen (Ez 20 4 22 2).

Ebenso übt Jahve an den Einzelnen Gericht wegen ihres Verhaltens zu ihm. So am Hause Elis (I Sam 3 13), an Sedekia (Ez 17 20) und Joas (II Chr 24 24). Das grosse Gericht, das er am

[1] Zu Hos 6 5 12 4 vgl. Wellhausen.

Ende der Tage hält, scheidet die Gottlosen aus seinem Volke aus (Ez 20 35 ff. Ps 1 5 vgl. Mal 2 17 3 5 Koh 3 17). Aber auch sonst ergeht über den einzelnen Frommen oder Gottlosen ein rechtfertigendes (Ps 37 33) oder verdammendes Gericht (Ps 109 7) in dem Schicksal, das ihn trifft (vgl. Ez 3 16 ff. 33 7 ff.). Hiobs Krankheit ist nach Elihus Meinung דִּין וּמִשְׁפָּט, d. h. Strafe (Job 36 17). Vgl. noch Koh 11 9 12 14.

Hiernach begreift es sich, dass erst in der Zeit Jeremias und Ezechiels ausdrücklich von der Gerechtigkeit vor Gott geredet wird. Es ist das aber auch die Zeit, die bereits die Möglichkeit eines vor Gott gerechten Israel sehen wollte.

In diesem Sinne findet sich das Verbum zuerst Jer 3 11 Ez 16 51 52, das Hifîl Jes 53 11 Dan 12 3 in der Bedeutung zur Gerechtigkeit anleiten.

צַדִּיק bedeutet gerecht vor Gott bei Ezechiel (3 20—21 u. o.), überall steht es hier im Gegensatz zu רָשָׁע als dem Gottlosen. Es findet sich aber auch schon bei Jeremia (20 12 vgl. 12 1) und auch bei Habakuk spielt der religiöse Gegensatz in die Gegenüberstellung von צַדִּיק und רָשָׁע hinein (Hab 1 4 13 2 4)[1]. Die Juden heissen צַדִּיק und צַדִּיקִים im Gegensatz zu den Heiden (s. o. S. 364, 385) und die Frommen im Gegensatz zu den Gottlosen (s. o. S. 385).

Von צֶדֶק als der Summe der Forderungen, die Jahve an seine Diener stellt, oder dem ihnen entsprechenden Wandel redet zuerst Sefanja, wenn anders 2 3 ihm angehört. Jedenfalls haben bei Ezechiel מִשְׁפָּט und צְדָקָה diesen Sinn. Ez 18 5: Wenn ein Mann צַדִּיק ist und מִשְׁפָּט וּצְדָקָה übt. Was das bedeutet, zeigt die v. 6—8 folgende Aufzählung der religiösen Pflichten. Vgl. ebenso Ez 18 19 21 27 33 14 16 19. Derselbe Sprachgebrauch findet sich sodann in Jes 40—66 (vgl. o. S. 390), ferner an den secundären Stellen Gen 18 19 I Reg 3 6 und späterhin oft. — Als von Gott gefordert heisst auch diese Gerechtigkeit צִדְקַת יהוה (Ps 5 9 119 142), als von den Menschen geübt heisst sie die ihre (Ez 3 20 18 24 26 33 12 13 18 Dt 9 4 vgl. v. 5 6). David sagt Ps 18 21 25: Jahve vergilt mir כְּצִדְקִי.

Die von Gott geforderte Gerechtigkeit besteht für die Juden zunächst in der Erfüllung des Gesetzes. Dt 6 25: Wir werden צְדָקָה davon haben, dass wir all dies Gebot erfüllen. Aber auch durch

---

[1] Jes 3 10 11 liegt eine Glosse vor und Hos 14 10 (פֹּשְׁעִים ׃ צַדִּיקִים) gehört wohl auch nicht dem Hosea an. Die Stellen Gen 18 23—28 sind wie der ganze Abschnitt v. 22^b—33^a von späterer Hand eingeschoben, und dass die Sündfluthsage dem Grundstock des jahvistischen Erzählungswerkes fremd ist, wird jetzt von Vielen anerkannt (vgl. צַדִּיק Gen 6 9 = J und 7 1 = P).

Erfüllung einzelner Gebote wird sie erworben (Dt 24 13). Deshalb hat der Fromme viele צְדָקוֹת aufzuweisen (Ez 3 20 18 24 33 13 Jes 33 15)[1]. Gott rechnete dem Pinehas eine einzige That zu ewiger Gerechtigkeit an (Ps 106 31), dagegen war Abrahams Glaube die Leistung seines gesammten Lebens, die Gott von ihm forderte (Gen 15 6). Aber auch Deutero-Jesaja (51 1 7), die Psalmen (24 3—6) und das Buch Hiob verstehen unter der Gerechtigkeit noch etwas Anderes als die Erfüllung der pentateuchischen Gebote[2].

Weiter bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה das Gerechtsein vor Gott (Job 27 6). Das wird aber nur in einer glücklichen Gestaltung des Schicksals offenbar. Es ist etwas ganz Ausserordentliches, dass Hiob, obwohl er den Tod der Gottlosen sterben soll, seine Unschuld behauptet. Daher bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה auch den äusseren Heilszustand, in dem sich das Gerechtsein vor Gott manifestirt, und somit die Rechtfertigung vor Gott (Mal 3 20 Ps 24 5 37 6 u. o.). Hierbei kommt nun aber für Israel und die fromme Gemeinde stets das Rechtbekommen gegenüber den Heiden (s. o. S. 388)[3] und den Gottlosen (Mal 3 20) in Betracht. Aber auch für die Rechtfertigung des Einzelnen ist die Ehre, die ihm damit vor der Welt widerfährt, von grosser Bedeutung. Hiob sagt 29 14: In Rechtfertigung kleidete ich mich und sie bekleidete mich, wie ein Mantel und ein Kopfbund war mein Recht.

Auch die Sünder kann Gott rechtfertigen, sofern es eigentlich Gerechte sind. Er giebt den Juden, die er eben noch mit einer Heuschreckenplage strafte, Regen zur Rechtfertigung (Jo 2 23). Ebenso stellt er dem Sünder, der sich in der Krankheit bekehrte, seine Rechtfertigung wieder her, indem er ihn wieder gesund macht (Job 33 26). Aber die Gottlosen soll er nicht rechtfertigen. Ps 69 28: Füge Schuld zu ihrer Schuld, lass sie nicht kommen in deine Rechtfertigung (בְּצִדְקָתֶךָ)![4]

Als der Gerechte bestraft Gott die Sünde Israels (Jes 28 17

---

[1] Auch von צְדָקוֹת Gottes, d. h. von vielen Erweisungen seiner צְדָקָה, ist die Rede Jdc 5 11 I Sam 12 7 Mi 6 5 Dan 9 16 Ps 11 7 103 6.

[2] Das Gesetz selbst ist gerecht. Das hat Dt 4 8 nur den Sinn, dass die Thora als Moral dem Gewissen des Menschen entspricht. Aber anderswo bedeutet es auch, dass ihre Erfüllung gerecht macht vor Gott (Ps 19 10 119 142 144 172 111 7 ff.).

[3] Dan 8 14 wird das sogar auf das von den Heiden geschändete Heiligthum übertragen.

[4] Das ist, so viel ich sehe, neben Jes 51 5 8 56 1 die einzige Stelle, an der צְדָקָה die Verleihung der Rechtfertigung vor Gott bezeichnet.

Ps 50 6 51 6 119 75)[1]. Indessen wird davon wenig geredet, weil die Gerechtigkeit der Strafe selbstverständlich ist. Von der göttlichen Gerechtigkeit wird ferner erwartet, dass er die Frommen nicht wie die Gottlosen verdammt (Gen 18 23 ff.), aber die positive Anerkennung der Frömmigkeit wird an und für sich nirgendwo aus der Gerechtigkeit Gottes begründet. Allerdings wird sie auch wohl das מִשְׁפָּט des Frommen, d. h. seine Gebühr genannt (Jes 49 4 Ps 37 6 Job 29 14), aber Gott gewährt sie doch nur aus Gnade. „Du bist gnädig, denn du vergiltst dem Manne nach seinem Thun“ (Ps 62 13). Regelmässig wird aber wie bei Deutero-Jesaja von der Gerechtigkeit Gottes geredet, wo es sich um die Entscheidung zwischen Heiden und Juden, Gottlosen und Frommen handelt. Im letzteren Falle heisst es: Gerecht ist Jahve, gerechte Entscheidung liebt er (Ps 11 7), und im ersteren: voll von Gerechtigkeit ist deine rechte Hand (Ps 48 11). In Gerechtigkeit richtet er schliesslich allen Völkern zum Heil seine Weltherrschaft auf (Ps 67 5 96 10 ff. 97 1 f. 98 7 ff.). Aber auch dann steht die Gnade häufig in Parallele mit der Gerechtigkeit, weil Gott sich um den Streit der Menschen nicht zu kümmern braucht[2].

Allerdings bedeutet die Gerechtigkeit Jahves nach Analogie des profanen Sprachgebrauchs (s. S. 389) auch die Tadellosigkeit seines Verhaltens gegenüber Israel im Gegensatz gegen Israels Sünde (Thr 1 18 Mi 6 5 I Sam 12 7 Dt 32 4 Sef 3 5 Ezr 9 15 Neh 9 33 Dan 9 7 14 16). Auch ohne diesen Gegensatz bezeichnet sie die Zuverlässigkeit, mit der er sich als der Helfer Israels beweist (Jdc 5 11 Jes 42 6 45 13 63 1 Zach 8 8 Neh 9 8). Aber dieser letztere Sprachgebrauch ist selten. Man redete lieber von Jahves Treue (אֱמֶת) und dem Bunde, als der unwiderruflichen Gnadenzusage.

B. Gott und Israel.

§ 54. Sünde und Vergebung.

Wenn Israel sich Gerechtigkeit vor Gott beilegt und Gott sie ihm zuerkennt, so hat das beides zunächst nur relativen Sinn, d. h. im Unterschied von den Heiden ist es vor Gott gerecht und wird es als gerecht anerkannt. Aber sein Unterschied von den Heiden und den Gottlosen genügte doch nicht, um es schlechthin vor Gott gerecht erscheinen zu lassen. Denn die göttliche Forderung war

---

[1] Jes 5 16 10 22 scheinen nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang überliefert zu sein und sind deshalb nicht sicher zu erklären.

[2] Vgl. Ps 33 5 36 6 7 40 11 48 10 11 89 15 145 17.

eine absolute, es galt eine Unschuld, die der göttliche Richter als solche anerkennen könnte. Im Gegensatz gegen die Gottlosen wird die Gemeinde sich freilich bewusst, dass sie den unsträflichen Gottesknecht in sich schliesst, aber die göttliche Forderung erging an die sichtbare Gemeinde, mit der es sich ganz anders verhielt. Am Ende stand doch diese dem göttlichen Gericht gegenüber und die gesammte Arbeit der jüdischen Frömmigkeit strebte dem Ziele zu, in ihr die vollkommene Unschuld zu verwirklichen. Immerdar schweiften Gottes Augen über die Erde, um den Frommen zu vergelten (II Chr 16 9), auch in diesem Sinne liebte er das Gericht (Ps 37 28). Einmal sollte es offenbar werden, dass es für Israel noch eine Frucht gab (Ps 58 12), dass es mit seiner Frömmigkeit etwas erreichte (פָּעַל Ps 11 3). Dass eine solche Unschuld überhaupt erreichbar sei, setzte das Gesetz voraus und die vergangene Geschichte sollte es lehren. Mit dem Gesetz entstand nothwendig die Vorstellung von Heiligen [1], die es erfüllt hätten. Wie das Heil, das man von der Zukunft erhoffte, zur Zeit Josuas, Davids und Salomos schon einmal verwirklicht gewesen sein sollte, so sollten diese Männer auch vollkommene Gerechte gewesen sein, die Späteren sahen vor allem in David ihr religiöses Ideal. Auch die Energie, mit der die Juden den prophetischen Vergeltungsglauben in der Form des Ezechielischen Dogmas festhielten, war vor allem darin begründet, dass sie durch Erfüllung des göttlichen Willens einst zum Heil zu gelangen hofften.

Aber derselbe Vergeltungsglaube machte andererseits die Hoffnung auf Gerechtigkeit vor Gott immer wieder zu Schanden. Die Leiden der Gemeinde klagten sie an, ja sie schienen sie zuweilen ein für alle Mal zu verdammen.

Die Sünde der Väter war ihr als abschreckendes Beispiel vor Augen gestellt, sie sollte es anders machen. In der That meinte sie auf besserem Wege zu sein, als die Väter gewesen waren. In bewusstem Gegensatz gegen das alte Israel war sie begründet und thatsächlich war sie von ihm verschieden. Ihr Unterschied von den Vätern kam ihr zum Bewusstsein, wenn sie um ihrer Religion willen von den Heiden verfolgt wurde und dabei ähnlich litt, wie einst die Väter. Nicht wegen ihrer Untreue, sondern wegen ihrer Treue gegen Gott musste sie leiden. „Alles dies hat uns betroffen, obwohl wir dich nicht vergessen, noch deinen Bund verläugnet haben. Unser Herz ist nicht zurückgewichen und unser Schritt nicht abgeirrt von

---

[1] Sie heissen in anderem Sinne als die Propheten die Diener Jahves; vgl. die Lexica unter עֶבֶד. Vgl auch אַנְשֵׁי חֶסֶד Sir 44 1.

deinem Wege — sondern um deinetwillen werden wir immerfort gemordet, sind wir geachtet wie Schlachtschafe“ (Ps 44 18ff.). Im Bewusstsein ihres Unterschiedes von den Vätern wagt sie Gott zu bitten, ihr die Sünde der Väter nicht anzurechnen (Ps 79 8). Es sind das die Sünden ihrer Jugend, die längst dahinten liegen (Ps 25 7).

Aber thatsächlich schien Gott sie für die Sünden der Vergangenheit verantwortlich zu machen und deshalb fühlte sie sich auch verantwortlich dafür. Die Strafe, die die Väter getroffen hatte, bestand fort, wie die kümmerliche Wiederherstellung Jerusalems bewies, damit blieb aber auch das Schuldgefühl bestehen, das der Untergang des alten Juda hervorgerufen hatte. Vor allem gilt dies für die ersten Generationen der jüdischen Gemeinde, für die der Untergang des alten Juda noch keiner allzu fernen Vergangenheit angehörte und die den Contrast zwischen den prophetischen Verheissungen und der wirklichen Lage des neuen Jerusalem mit besonderer Lebhaftigkeit empfanden. Zacharia sieht in der Vision den Hohenpriester Josua, (der cultisch die Gemeinde vor Gott vertritt, sie aber auch in seiner Person vor Gott darstellt), in unreinen Kleidern vor dem Engel Jahves stehen und zu seiner Rechten den Satan, der ihn verklagt (Zach 3 1—3). Mit allem Unglück, das Jerusalem betroffen hat, ist der Satan noch nicht befriedigt, er verlangt weitere Strafen für die Sünden der Gemeinde.

Man bekannte die Sünde der Väter als die eigene an den Fasttagen, an denen man alljährlich das Gedächtniss an den Untergang Judas beging (Zach 7 3 5 8 19; vgl. die Klagelieder)[1]. In diesem Sinne las man die Strafpredigt der Propheten und die Geschichtsbücher, die von der deuteronomischen Bearbeitung zu einem grossen Bekenntniss über die Sünde der Vergangenheit umgestaltet waren. In dem Bewusstsein, die Schuld der Väter zu tragen, nahm die Gemeinde das Gesetz auf sich. Ein Bekenntniss dieser Schuld ging der Verpflichtung auf das Gesetz voraus (Neh 9). Man musste es anders machen als die Väter, um aus der Schuld herauszukommen, sonst vermehrte man die Schuld (Neh 13 18). Man konnte sich auch nicht verhehlen, dass man sie thatsächlich vermehrte. Als Ezra von dem Bestehen der gemischten Ehen hört, ruft er verzweifelt aus: Unsere Sünden gehen über unser Haupt und unsere Schuld reicht bis an den Himmel (Ezr 9 6)[2].

---

[1] Ueber den Versöhnungstag vgl. o. S. 330ff.

[2] חַטָּאִים heissen wohl auch die Frommen (z. B. Ps 25 8), aber natürlich nie רְשָׁעִים.

Die Gesetzeseifrigen empfanden zu allen Zeiten, dass auch die gegenwärtige Gemeinde dem göttlichen Willen nicht gerecht wurde. Im Blick darauf trösteten sie sich wohl mit dem Gedanken an das Verdienst der Heiligen der Vorzeit[1] oder mit der Fürbitte der Engel, aber sie wiesen auch auf das letzte Gericht hin, in dem Gott jeden Einzelnen aufs schärfste prüfen wollte. Wer konnte dann vor ihm bestehen, wenn er wie das Feuer des Goldschmieds und wie die Seife der Wäscher seine Gemeinde von allen Sündern reinigte (Mal 3 2—5)! Sie wiesen ferner darauf hin, dass Gott auch als der strenge Richter inmitten seines Volkes wohnte und auf die Dauer keinen in seiner Nähe duldete, der seinen Anforderungen nicht entsprach (Ps 15 24 3—6). Einst erhob er sich aber in Zion zum Gericht über Gottlose und Fromme (Ps 50 2). Es gab auch Zeiten allgemeiner Erschlaffung, in denen die Gesetzeseifrigen an der Zukunft der Gemeinde verzweifeln zu müssen meinten. Sie schien dem Bann verfallen zu müssen, wenn nicht Elia wiederkam, der grosse Bekehrer Israels (Mal 3 23 24 Sir 48 10).

Gleichwohl war das Schuldgefühl der Juden kein habituelles. Vielmehr wechselte das Bewusstsein der Schuld mit dem der Rechtfertigung ab. Durch ihre unvorhergesehenen Erlebnisse wurden sie bald von Gott gerecht gesprochen, bald wiederum verdammt. Im ersteren Fall schien ihr Bemühen um die Gesetzeserfüllung zum Ziel zu kommen, in Gnaden erkannte Gott ihre Unschuld an, stolz erhoben sie den Heiden gegenüber ihr Haupt. Aber im nächsten Augenblick wurden sie durch äusseres Unglück von dieser Höhe herabgestürzt. Nun war all ihr Trachten nach der Gerechtigkeit umsonst gewesen, ihr bester Ruhm vor der Welt zunichte, als von Gott gerichtet standen sie schmachbedeckt da. Das machte, dass ihre Sünde zwischen sie und Gott trat (Jes 59 1), deshalb waren sie von Gott verlassen und in die Finsterniss der Schuld verstossen (Jes 59 9ff.). Ja, es eröffnete sich die Möglichkeit, dass Gott sie wie die Väter überhaupt verwerfen und ihnen für immer seine Gnade entziehen wollte (Ps 51 13). Obendrein besteht die Strafe aber eben darin, dass Gott sie in die Gewalt ihrer gottlosen Feinde giebt. Im Vertrauen auf den Unterschied, der zwischen ihnen und den Heiden und den Gottlosen besteht, hatten sie zunächst zuversichtlich auf Rettung gehofft, kraft ihrer Gerechtigkeit vor Gott wollten sie über die Gegner triumphiren. Deshalb sträuben sie sich im Un-

---

[1] So das Verdienst der Erzväter (Dt 9 27) und Davids (I Reg 19 34 20 6). Nach Sir 44 17 blieb um Noas willen die Menschheit erhalten.

glück so lange wie möglich gegen das Bekenntniss ihrer Schuld. Aber der unerbittliche Richter spannt sie auf die Folter, bis sie sich schuldig bekannt haben. „Da ich schwieg, schwanden meine Gebeine hin unter beständigem Stöhnen. Denn Tag und Nacht lag deine Hand schwer auf mir“ (Ps 32 3 4).

Gott erzwingt das Sündenbekenntniss der Gemeinde, aber seiner Anklage gegenüber fühlt sie sich in Wahrheit schuldig. Denn selbstverständlich ist die göttliche Anklage begründet. Ein gutes Gewissen, das auf sich selbst stände, hat die Gemeinde so wenig wie ein böses. Gott giebt ihr ein gutes Gewissen, indem er sie segnet und errettet, und dies gute Gewissen hält bei ihr so lange vor, als sie der Gefahr zu entgehen hofft. In dieser Hoffnung steift sie sich auf ihre Unschuld. Da meint sie an sich auch keine Sünde zu entdecken, ja sie glaubt die schärfste Untersuchung von Seiten Gottes herausfordern zu können. Wenn aber die strafende Hand Gottes sie erfasst hat, dann ist ihre Selbstbeurtheilung in das Gegentheil verkehrt. Das allsehende Auge Gottes hat ihre Sünde erkannt: Du, o Gott, weisst meine Thorheit und meine Schulden sind vor dir nicht verborgen (Ps 69 6). Aber nun sind auch ihr selbst die Augen geöffnet: Ich erkenne meine Missethat und meine Sünde ist immer vor mir (Ps 51 5). Jetzt haben ihre Sünden sie erreicht, sie erscheinen ihr zahlreicher als die Haare auf ihrem Haupt (Ps 40 13), sie meint in ihnen zu versinken und von ihnen erdrückt zu werden. Denn eben ihrer Sünde entstammt ihr Unglück und je schwerer die Strafe, um so schwerer ist die Schuld (Ps 38 4—6). Natürlich ist es jetzt auch nicht nur die Sünde der Väter, die auf ihr liegt, es ist ebenso sehr ihre eigene. Jeder einzelne Fromme bekennt sich jetzt mit den Vätern schuldig. „Ich bekenne dir die Sünden der Kinder Israel und auch ich und meines Vaters Haus haben gesündigt“ (Neh 1 6 Dan 9 20).

Eben weil das Sündenbekenntniss die Gemeinde ihr Bestes, ihre Gerechtigkeit vor Gott und damit ihr ganzes Selbstgefühl gegenüber der Welt, kostet, deshalb ist ihr Sündenbekenntniss die tiefste Selbstdemüthigung Gott gegenüber[1]. Gott allein steht nun als der Gerechte da und es ist ihr, als ob sie eben deshalb in Schuld und Strafe fallen musste, um die alleinige Gerechtigkeit Gottes an den Tag zu bringen (Ps 51 6). Jetzt erscheint ihr alle Religion die Bemühung um die Vergebung zu bedeuten, die Gott gewähren und

[1] Auch die ständigen Sündenbekenntnisse sind deshalb nicht als blosses Gerede zu betrachten.

versagen kann. „Bei dir ist die Vergebung, damit man dich fürchte“ (Ps 130 4). Aber eben in dieser vollkommenen Demüthigung unter Gott meint die Gemeinde ihm nahe zu kommen. Er, der in der Höhe und im Heiligthum wohnt, ist bei denen, die zerbrochenen und zerschlagenen Herzens sind (Jes 57 15). Ein solches Herz ist ein Opfer, das ihn versöhnt (Ps 51 19). „Meine Sünde liess ich dich wissen, meine Schuld verbarg ich nicht, ich sprach: ich will meine Vergehen bekennen, da vergabst du mir meine Sündenschuld“ (Ps 32 5). Aus Gnade vergiebt Gott. Die Sünden der Menschen geben ihm überall das Recht zu strafen, aber er hat Nachsicht mit ihnen, weil sie alle Staub (Ps 103 14) und als Sünder geboren sind (Ps 51 7 Gen 8 21 Job 14 4) und deshalb Niemand vor ihm bestehen kann (Ps 130 3 143 2). Vor dem Zorne des Richters müsste die Kreatur vergehen (Jes 57 16).

Auf die Lossprechung von Sünde und Schuld kommt es der Frömmigkeit an, nicht auf die Beendigung ihrer äusseren Noth. In dem Bewusstsein, dass es ihr nur hierum zu thun, dass ihre Busse aufrichtig ist (Ps 32 2) und sie nicht wie die Väter in der Wüste Gott belügen will (Ps 78 36 37 vgl. Jer 3 10), hofft sie, dass Gott sich dem Verlangen nach Frieden mit ihm nicht entziehen werde. Aber mehr als diese Hoffnung kann sie in ihrem Herzen nicht finden. Sie muss die Vergebung in einer objectiven Thatsache erfahren, in der Befreiung aus der Noth, die für sie Schuld und Strafe bedeutet. Durch seine rettende That spricht Gott über sie die Absolution, die sie mit Wonne vernimmt (Ps 51 10). Da macht Gott sie von der Schuld frei und rein, wie der Unreine rein wird durch die priesterliche Besprengung, er wäscht sie dadurch weisser als Schnee (Ps 51 4 9). Die Schuld ist jetzt so weit von ihr wie der Osten vom Westen (Ps 103 12). Nun hat sie wieder ein reines Gewissen (לֵב טָהוֹר) und freudige Zuversicht (רוּחַ נָכוֹן) zu Gott, von dem keine Sünde sie mehr trennt (Ps 51 12). Die soeben noch schwerer Schuld überführt waren, jubeln jetzt als die von Gott Gerechtfertigten (Ps 32 11).

Hatten sie die Vergebung erfahren, dann gewann auch das Leiden, das sie traf, von hinten nach einen anderen Sinn. Durch gnädige Heimsuchung hatte Gott seine Diener rechtzeitig vor dem Verderben gerettet, in das sie sonst durch ihre Sünde, vor allem durch ihre falsche Sicherheit, gerathen wären (Ps 30 7 8). Immer wieder bedurften sie der Demüthigung, um die Sünde meiden zu lernen (Ps 119 67 71 75). Wohl konnte es bis aufs äusserte kommen, Gott läuterte sein Volk, wie man Silber läutert, es musste durch

Feuer und Wasser (Ps 66 10—12). Aber schliesslich nahm die Heimsuchung ein Ende. Der Herr züchtigte Israel, aber dem Tode gab er es nicht preis, in den es freilich zu versinken schien (Ps 118 18 30 4 10). Jetzt will man für die Zukunft besser auf die Mahnungen merken, die Gott immerfort den Menschen angedeihen lässt. Man will nicht wieder den Rossen und Maulthieren gleichen, die mit Zaum und Gebiss im Gehorsam gehalten werden müssen (Ps 32 8 9 vgl. Thr 3 27ff.).

Allerdings mischt sich immerfort der Gedanke an die Welt ein, von der Israel im Leiden überwältigt wird. Nur Gott gegenüber war man in Schuld, den Heiden und den Gottlosen gegenüber blieb man stets im Recht. „An dir allein habe ich gesündigt (Ps 51 6)[1]. Deshalb soll Gott um seiner Gerechtigkeit willen Israel vor dem Blutvergiessen retten“ (v. 16)[2]. „Aus allen meinen Sünden errette mich, mache mich nicht zum Spott des Ruchlosen“ (Ps 39 9)[3]. Ist Israel der Noth entgangen, dann kann deshalb der erste Dank lauten: Ich danke dir, dass du mich rettetest und meinen Feind nicht über mich triumphiren liessest (Ps 30 2). Nun preist man Gott dafür, dass er seinem Volke die Sünde vergeben und ihm Recht geschafft hat gegenüber seinen Unterdrückern (Ps 103 3 vgl. 6 17). Die Uebelthäter müssen von ihm ablassen (Ps 6 9 vgl. 38 17 69 13). Das Unglück ist einerseits verdiente Strafe für die Sünde, aber andererseits auch Unrecht, das die Heiden Israel anthun und gegen das Gott zuletzt einschreiten muss. In sofern trägt die Strafe die Nothwendigkeit ihrer endlichen Aufhebung einigermassen in sich selbst.

Als der Rächer der Sünden gedenkt Gott ihrer (Hos 7 2 Ps 79 8) und stellt sie sich vor Augen (Ps 90 8), er bewahrt sie (Ps 130 3), er sammelt sie in einen Beutel (Job 14 17). Die Sünde Judas war mit eisernem Griffel und diamantenem Stift auf die Hörner der Altäre geschrieben (Jer 17 1), aber auch Gott selbst schreibt die Sünden in Büchern auf (Jes 65 6 Dan 7 10)[4]. In der Vergebung gedenkt er ihrer nicht (לֹא זָכַר Ez 18 22), geht er an

[1] Vgl. Ps 69 5 6: Mehr als die Haare auf meinem Haupte sind, die mich ohne Ursache hassen, zahlreicher als meine Strähnen, die mich lügnerisch befeinden; was ich nicht geraubt habe, soll ich herausgeben. Du, o Gott, weisst meine Thorheit, meine Schulden (nl. gegen dich) sind dir nicht verborgen.

[2] Vgl. auch Ps 143 2 mit v. 1 11.

[3] Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind nicht über mich (d. h. mein Unglück) jubeln darf (Ps 41 12).

[4] Umgekehrt führt er nicht nur über die Frommen, sondern auch über ihre guten Werke Buch (Neh 13 14).

ihnen vorüber (עָבַר Am 7 8 Mi 7 18), er verhüllt seine Augen vor ihnen (Ps 51 11) und wirft sie hinter seinen Rücken (Jes 38 17), er deckt sie zu (כִּסָּה Ps 32 1) und löscht sie aus (מָחָה Ps 51 11). Wenn er den Menschen strafen will, dann sieht er ihn an (שָׁעָה Job 7 19 פָּקַחְתָּ עֵינֶיךָ Job 14 3), er beobachtet (נָצַר Job 7 20) und prüft ihn (בָּחַן und פָּקַד Job 7 18). Namentlich thut er das, wenn er einmal an einem Menschen Sünde bemerkt hat (Job 10 14ff.), da zählt er seine Schritte (Job 14 16), er bringt ihn in den Verhaft des Leidens, zieht einen Kreis um ihn und legt ihn in den Block (Job 13 27). Als Richter spricht er die Menschen frei (נִקָּה Ps 19 13). Freisprechen kann er auch den Schuldigen, weil die Sünde an ihm allein begangen ist. Deshalb wäscht er ihn rein (כִּבֵּס Ps 51 4, רָחַץ Jes 4 4) durch seinen Spruch und zieht ihm reine Kleider an (Zach 3 4 vgl. Job 9 31), er entsündigt ihn da wie durch eine Lustration (טִהַר, חִטֵּא Ps 51 4 9). Hierin liegt überhaupt die Möglichkeit der Vergebung (נָשָׂא Hos 1 6, כִּפֶּר Ps 65 4, סָלַח Am 7 2). Als der Beleidigte hadert er mit Israel und trägt ihm nach (רִיב und נָטַר Ps 103 9), er geht mit den Menschen ins Gericht (Job 14 3). Aber vielmehr erscheint er doch als der Richter. Als solcher hat er einen ständigen Ankläger der Menschen im Satan bestellt, der ursprünglich die Personification seiner richterlichen Strenge ist[1].

Auch den Juden ist die Vorstellung geläufig, dass die Natur die Bestrafung der Sünde fordert. Die Erde, heisst es auch hier, saugt das unschuldig vergossene Blut nicht ein (Job 16 18) oder sie deckt es von hinten nach auf (Jes 26 21). Der Himmel enthüllt die Schuld des Gottlosen und die Erde empört sich gegen ihn (Job 20 27 vgl. Lev 18 25 28 20 22). Aber vielmehr gilt den Juden die Sünde als eine Macht, die den Sünder ins Verderben bringt, weil sie mit der Strafe im Grunde identisch ist[2]. Als solche verfolgt sie die Sünder und holt sie ein (Ps 40 13), sie umringt sie (Hos 7 2), sie reisst die Menschen in den Untergang (Job 8 4), wie der Sturm führt sie sie fort und sie zergehen vor ihrer Gewalt (Jes 64 5 6). Deshalb muss Gott sie aus der Gewalt der Sünde befreien (הִצִּיל Ps 39 9, פָּדָה 130 8). Er schafft sie fort (הֶעֱבִיר II Sam 12 13 Zach 3 4 Job 7 21

---

[1] Der Satan wird Zach 3 als bekannt vorausgesetzt. Die Vorstellung von Anklägern bei Gott ist überhaupt älter. Vgl. I Reg 17 18 und Ez 29 16, wo der Ausdruck מַזְכִּיר עָוֹן schon in uneigentlichem Sinne gebraucht ist.

[2] Diese Vorstellung combinirt sich auch hier mit der anderen, dass Gott Richter ist. Es heisst: Ich lege auf dich deine Gräuel (Ez 7 3). Ich lege ihren Wandel auf ihren Kopf (Ez 11 21). Sie sollen ihre Götzendienstsünde tragen (Ez 23 49). Vgl. S. 106.

vgl. Ps 103 12). Er tritt die Sünde aber auch unter seine Füsse, er wirft sie in die Tiefen des Meeres (Mi 7 19). Er lässt sie verschwinden wie eine Wolke (Jes 44 22). Deshalb ist die Erlösung aus dem Verderben Erlösung aus der Sünde.

Aber schon bei Zacharia (5 5 ff.) erscheint die Sünde auch als eine Macht, die die Menschen überhaupt in Schuld gegen Gott bringt. In einer Tonne, die mit einem Bleideckel wohl verschlossen ist, sieht er ein Weib, das ist die Sünde Judas (= עֲוֺנָם בְּכָל־הָאָרֶץ v. 6), sie wird von zwei anderen Weibern nach Babylonien getragen. Aber die Vorstellung ist offenbar nicht einfach die, dass Babel die Sünde Judas büssen soll. Vielmehr ist es die Gottlosigkeit überhaupt (הָרִשְׁעָה v. 8), die auch abgesehen von den Sünden der Menschen als eine Macht existirt und sie eigentlich hervorbringt. Lange hat sie in Juda ihr Wesen getrieben und Unheil über das Volk Gottes gebracht, jetzt soll sie es ebenso in Babylonien treiben und den Erzfeind verderben.

Ferner hat der Satan Freude an dem traurigen Geschäft, mit dem er von Gott betraut ist. Gott selbst meinte es besser mit seinem Volke als er, bei Zacharia zürnt der Mal'ak Jahve auf ihn, weil er mit allem Unglück, das über Jerusalem kam, noch nicht zufrieden ist und weitere Strafen fordert (Zach 3 2). Im Buche Hiob ist er vollends darüber aus, die Menschen zu belauern und ins Verderben zu stürzen. Auch hier ist er freilich ein Diener Gottes so gut wie die übrigen Himmlischen, die sich zur Berichterstattung und zur Entgegennahme von neuen Befehlen regelmässig bei Gott einstellen. Aber deutlich tritt der innere Gegensatz zu Tage, der zwischen Herr und Diener besteht. Auf die Frage Gottes, was er zu melden habe, antwortet er zunächst ausweichend, und als Gott ihn mit Genugthuung auf den frommen Hiob hinweist, an dem doch gewiss nichts auszusetzen sei, ist er sofort darüber aus, die Aechtheit dieser Frömmigkeit zu bestreiten. Er fordert, dass Gott dem Hiob all sein Glück nehme, dann werde Hiob ihm ins Angesicht aufsagen. Gott bewilligt die Probe und legt dem Satan selbst die Ausführung in die Hand. Aber auch so tritt Gott dafür ein, dass es ächte Frömmigkeit giebt. Als Hiob die Probe bestanden hat, beklagt er sich bitter, dass der Satan ihn aufgereizt habe, den Hiob umsonst zu verderben. Uebrigens willigt er ein, dass Hiob auf eine weitere äusserste Probe gestellt wird, aber nicht, damit dem Satan sein Recht werde, sondern damit die Aechtheit der Frömmigkeit an den Tag komme. Dagegen ist der Satan hier nicht nur der Ankläger der Menschen, sondern auch der Versucher, der die Frömmigkeit

zu Fall bringen will. Als solcher reizt er auch I Chr 21 1 den David zur Sünde, während im Buche Samuel (II Sam 24 1) Gott selbst den David zur Sünde reizt[1]. Somit ist der Satan aus einem von Gott bestellten Ankläger der Menschen ein Feind der Frommen und der Frömmigkeit geworden und von da aus wurde er endlich der Feind Gottes. Diese Ausgestaltung der Satansvorstellung ist weniger in der ethischen Durchbildung der Gottesvorstellung begründet, als vielmehr in dem Bedürfniss, den Glauben an die Gnade und Treue Gottes gegen die Trübungen sicherzustellen, die sich aus der Ungewissheit über seine augenblickliche Stimmung gegen seine Gemeinde ergaben: Feind der Gemeinde war er nicht. Gleichwohl blieb jene Ungewissheit bestehen. Das zeigt sich auch darin, dass dem Satan, der die Menschen verklagt, Engel gegenüberstehen, die fürbittend für Israel und die Frommen bei Gott eintreten[2].

Niemals kam die jüdische Gemeinde über dies Schwanken zwischen dem Bewusstsein der Schuld und dem der Rechtfertigung hinaus. Jedes schwere Unglück brachte über sie dieselbe Angst, immer wieder empfand sie dann mit gleicher Schwere den Druck der Schuld, die so oft schon vergeben zu sein schien. Erst die messianische Zeit sollte ihr mit der Vergebung der Schuld eine ewige Rechtfertigung bringen (Dan 9 24). Eben darin war auch der Eifer begründet, mit dem sie nach der Gerechtigkeit trachtete. Alles Glück bewies ihr, dass sie nicht vergeblich arbeitete, und alles Unglück rüttelte sie auf, so dass sie nicht lässig werden konnte. Unter dem Druck dauernden Unglücks musste ihre Frömmigkeit zuletzt freilich zu einer rein knechtischen Unterwerfung unter das Gesetz herabsinken. Auch konnte das Bewusstsein, Strafe verdient zu haben, nicht Schritt halten mit dem, Strafe zu leiden. Die Vorstellungen vom Satan und von der Macht der Sünde bedeuteten nicht nur die Furchtbarkeit der Sündengefahr, sie haben bei Juden und Christen auch dazu gedient, das Gefühl der Verantwortlichkeit zu schwächen und das Gewissen abzustumpfen. Aber das ältere Judenthum wusste auch, was echte Busse war, und es erfuhr auch die Macht vergebender Gnade, durch die es sich im Jubel über die göttliche Hülfe zu freudiger Erfüllung der ihm gestellten Aufgabe erhob (Ps 51 14 f.).

---

[1] Bemerkenswerth ist, dass שָׂטָן an jener Chronikstelle als reines Nom. propr. ohne Artikel erscheint, wogegen Zach 3 Hi 1 2 noch הַשָּׂטָן gesagt wird. Vgl. weiter § 63.

[2] So der Mal'ak Jahve Zach 1 12. Vgl. ferner die von Jahve bestellten Wächter auf Zions Mauern Jes 62 6, unter denen Engel gemeint sind, und übrigens Job 5 1 33 23.

§ 55. Zorn und Gnade.

Unglück und Glück bedeuten nicht nur Anklage und Rechtfertigung, sondern auch Zorn und Gnade. Die Gerechtigkeit Israels betrachten die Juden niemals als den zureichenden Grund für die Gnade Gottes, aber auch der Zorn Gottes wird von ihnen wie im alten Israel nicht einfach aus der Sünde der Menschen begriffen. In seinem Zorn will Gott sie strafen, da blickt er sie forschend an und stellt er sich ihre Sünden vor Augen (Ps 90 8). Straft er in seinem Zorn, dann straft er über das Mass (Ps 6 2 38 2 Jer 10 24). Aber auch unabhängig von der Sünde schien der Zorn da zu sein. Aufs tiefste kann er empfunden werden, ohne dass dabei von Sünde die Rede wäre[1]. Immerhin könnte da freilich als die Ursache des Zornes die Sünde, wenigstens die der Väter, stillschweigend vorausgesetzt sein (vgl. Ps 79 8 mit v. 5). Aber Ps 44 18 ff. protestirt die Gemeinde so energisch dagegen, den Zorn verdient zu haben, dass sie ihn offenbar auch nicht aus der Sünde der Väter begreifen will. Auch den Juden gilt der Zorn Gottes als eine unerklärliche Stimmung, die sich nun einmal auswirken will. Wenn Gott ihn nur an den Heiden, die ihn wirklich verdient hatten, auslassen wollte, statt an seinem Volke (Jer 10 25 Ps 79 6 7)!

Der Zorn Gottes wird auch in den Psalmen öfter als der leidenschaftlichste Affect vorgestellt (זַעַם, חֵמָה, עֶבְרָה, קֶצֶף Ps 90 7 9), er brennt und raucht (Ps 74 1 79 5 80 5). Da verstösst Gott sein Volk und verabscheut es (זנח Ps 44 10, מאס Ps 78 59, נטש Ps 27 9). Er schiesst seine Pfeile auf Israel (Ps 38 3) und schleudert es zu Boden (Ps 102 11). Er bahnt seinem Zorn einen Weg (Ps 78 50) und lässt seine Schrecken gegen sein Volk los (Ps 88 16 17), wie die Wellen des Meeres stürzen sie über Israel her (Ps 42 8).

Aber ebenso oft wird der Zorn Gottes als blosse Gleichgültigkeit gegen sein Volk empfunden. Von Gott verlassen zu sein war für die Juden ein noch schrecklicherer Gedanke als von ihm geschlagen zu werden. In seiner Gnade gedenkt Gott an sein Volk, da sieht er sein Elend an, er wendet sich zu ihm (Ps 25 16) und lässt sein Gebet vor sich kommen (Ps 79 11), da ist er ihm nahe (Ps 34 19) und begegnet ihm (Ps 59 11), in seiner Hülfe lässt er es sein Angesicht schauen (Ps 11 7 17 15 vgl. Jes 25 9). Aber wenn er zürnt, ist Israel vor seinen Augen verborgen (Ps 31 23), er vergisst sein Volk (Ps 9 19), er verlässt es (Ps 22 2) und tritt fern (Ps 10 1).

---

[1] Ps 13 22 27 9 42 8 60 3 74 1 77 8 ff. 88 8 ff. 102 11.

Vergeblich sucht Israel dann sein Angesicht, er verhüllt es (Ps 13 2) und verbirgt sich (Ps 55 2). Da konnte das Gebet Israels in der Himmelshöhe nicht mehr hörbar werden (Jes 58 4 vgl. Thr 3 44), es war, als ob der Himmel die Menschen von ihrem Gott schiede und Gott den Himmel zerreissen müsste, um ihnen nahe zu kommen (Jes 63 19).

Gottes Zorn bedeutet auch einfach seine Unthätigkeit. Er waltet zunächst immer zu Israels Gunsten (עשה Jes 44 23 Ps 22 32 37 5 52 11 vgl. פֹּעַל יהוה Ps 90 16 95 9). Sofern er durch sein blosses Wort die Hülfe schafft — und er thut das namentlich in Antwort auf Israels Gebet — hat auch sein Reden diesen Sinn (Ps 85 6). Dagegen bedeutet das Schweigen Gottes, dass er die Menschen dem Verderben anheimfallen lässt (Ps 28 1 35 22 83 2 109 1). Auch vom Schlafen Gottes redeten die Juden dann noch. „Erwache, warum schläfst du“ (Ps 44 24 vgl. 121 3)! Sein Aufstehen und Erwachen war Israels Rettung (קוּם Ps 12 6, נִשָּׂא Ps 7 7, עוּר Ps 44 24 Job 8 6, הֵקִיץ Ps 17 15).

Das andauernde Unglück Israels gab dem Zorne Gottes seinen eigenthümlichen Charakter. In Zeiten der Noth erschien die ganze Geschichte der Gemeinde seit der Zerstörung Jerusalems als eine Aera des Zornes, die erst in der messianischen Zeit ein Ende nehmen sollte (Ps 85 4ff. Dan 8 19 11 36). Es war aber auch etwas Anderes, ob der nationale Gott Israels oder der Gott des Himmels auf sein Volk zürnte. Jener musste sich bald wieder gnädig beweisen, weil er selbst Israels bedurfte, dieser konnte Israels vielleicht auch entrathen. Aus manchen Gründen erschien den Juden freilich die Beziehung Gottes zu ihnen unlöslich, aber der Herr aller Welt konnte zuletzt doch thun, was ihm beliebte, und zuweilen schien es, als ob er es auch thun wolle. Mit schwerem Unglück stellte sich die Empfindung ein, dass der alte Zorn unversöhnlich fortbestehe und nie ein Ende nehmen werde (Ps 74 1 77 8ff. 79 5 vgl. 44 24). Sein Verhalten gegen Israel war nun einmal ein anderes geworden (Ps 77 11 vgl. Mal 3 6).

So stolz sich die Juden im Bewusstsein der Gnade und der Erwählung Gottes über die Welt erhoben, so bitter empfanden sie von Gott verstossen ihre Vereinsamung in der Welt (Ps 25 16). In ihrem Unglück kam die Gemeinde sich vor wie ein Kauz auf dem Dach (Ps 102 7 8). Die Welt kümmerte sich um sie so wenig wie um einen Todten (Ps 31 13), auch die ihr sonst freundlich Gesinnten traten ihr jetzt fern und verabscheuten sie (Ps 31 12 38 12 88 9 19 142 5). Wie ihr geschichtliches Elend, so erschien ihr dann wohl

auch das natürliche als ein Werk des göttlichen Zornes. Unter dem Druck dieses Zornes musste sie leben, derselbe Zorn schien es aber auch zu sein, was eine Generation nach der anderen in den Tod jagte (Ps 90)[1]. Wenn Gott den armseligen Menschenkindern doch ein wenig Ruhe gönnte, ehe sie dahin mussten (Ps 39 vgl. Job 7 1ff. 14 1ff.)! Aber nicht nur die Einzelnen vernichtete Gott in seinem Zorn, auch der Gemeinde als solcher schien oft die Vernichtung zu drohen. Ihre ganze Vergangenheit war eine Kette von Elend (Ps 31 11 88 16 102 4ff.), jetzt brach Gott ihre Lebenskraft. Sie fühlte sich dann wie ein hoffnungslos Kranker (Ps 6 13 22 31 38 41 88). Ehe sie ihren Lauf durch die Geschichte vollendet hatte, sollte sie sterben, wie ein Mensch, der mitten aus dem Leben abgerufen wird. Wenn doch Gott, der ja selbst ewig war, seiner Gemeinde eine Zukunft schenken wollte (Ps 102 12f. 24—29)! Angstvoll suchte man zu dieser Hoffnung durchzudringen. Es war unsäglich schwer, so lange der Druck des Unglücks fortbestand (Ps 77).

Aber das Furchtbarste war doch der Zorn Gottes selbst, die Aufhebung der Gnadengemeinschaft, in der Israel mit Gott stand. Wie diese Gemeinschaft das höchste Gut Israels war, besser als das Leben (Ps 63 4), so war ihre Aufhebung auch schlimmer als der Tod. Diese Gemeinschaft war in gewissem Masse eine räumliche. Eine exilirte Gemeinde empfindet Ps 42 43 ihre Trennung vom Tempel als eine Trennung vom lebendigen Gott, dem sie einst

---

[1] Das Unglück der Gemeinde ist hier zunächst ihr geschichtliches Elend und ihre Bitte geht lediglich dahin, dass Gott diesem abhelfen möge (v. 13—17). Aber die Klage (v. 7—12) hat noch einen anderen Inhalt. Bei dem geschichtlichen Unglück der Gemeinde erscheint den Frommen auch ihre natürliche Kurzlebigkeit in einem besonderen Lichte. Weil sie in den gegenwärtigen Zeitläuften ihr Leben unter dem Druck des Zornes Gottes verbringen und den Erweis seiner Gnade nicht erfahren, scheint sie auch im Tode der göttliche Zorn vor der Zeit dahinzuraffen. Obendrein kann der Einzelne sein kurzes Leben dadurch noch mehr kürzen, dass er durch Sünde den göttlichen Zorn in besonderem Masse gegen sich aufruft. Denn Gottes Zorn bedeutet hier vor allem, dass er die Sünden der Menschen unnachsichtlich straft. Dies zu bedenken ist die einzige Lebensweisheit, die den Menschen bleibt. Dass so alle Einzelnen unter dem Zorn Gottes leiden, soll für Gott Motiv sein, dem geschichtlichen Elend der Gemeinde ein Ende zu machen. Aber um Verlängerung des Lebens oder gar um Aufhebung des Todesgeschicks wird nicht gebeten. Unlogisch, aber psychologisch verständlich ist der Gedankengang auch im Eingang des Liedes. Da wird die Ewigkeit Gottes, die der Trost der Gemeinde ist, zuerst durch die Vergänglichkeit der Menschen illustrirt, dann aber die eigene Vergänglichkeit als ein furchtbares Geschick empfunden.

nahe sein durfte. Für die nachexilische Gemeinde bedeutete es überhaupt die schrecklichste Eventualität, dass sie wie einst die Väter von Gottes Angesicht, d. h. aus seiner Nähe verstossen werden könnte. Aber in seinem Zorne machte Gott Miene, als ob er Israel wieder aus seinem Hause vertreiben oder — was im Grunde dasselbe war — als ob er in seinem Lande nie wieder Wohnung nehmen wolle, das er einst verlassen hatte.

Umgekehrt erschien die Gnade Gottes gegen Israel als ein unbegreifliches Wunder. Was waren doch die Menschen, dass er sich ihrer annahm (Ps 8)! Es war die unendliche Herablassung dessen, der in der Höhe und im Heiligthum wohnte (Jes 57 15 66 2 Ps 113 5ff.). Aber das Wunder war wirklich, so oft die göttliche Hülfe Israel aus der Noth rettete. Er verachtete und verabscheute die Niedrigkeit der Niedrigen nicht (Ps 22 25), er krönte sie vor der Welt mit Gnade und Barmherzigkeit (Ps 103 4). Da konnte Israels Geschick in völlig anderem Lichte erscheinen. Dann war es wohl, als ob Gottes Gnade unverlierbar und die ganze Geschichte seines Volkes von ihr durchwaltet wäre, nur für kurze Augenblicke schien sein Zorn dazwischen getreten zu sein (Ps 103 17ff.). Wie er Israel in seiner Jugend getragen hatte, so trug er es auch jetzt noch im Alter (Jes 46 3 4 Ps 92 13ff.), er gab ihm neue Kraft (Jes 33 23f. Zach 12 8), er verjüngte es wie einen Adler (Jes 40 29ff. Ps 103 5). Aufrichtig wird die Langmuth gepriesen, die mit Israels Sünde Geduld hat (Ex 34 6 Num 14 18 Neh 9 17 Ps 86 15 103 8).

Der Glaube an die Erwählung Israels und den Bund, durch den Gott sich ihm ein für alle Mal verpflichtet hatte, bedeutete für das ältere Judenthum keine Selbstverständlichkeit der göttlichen Gnade. In den Psalmen ist von der Erwählung und dem Bunde in diesem Sinne sehr wenig die Rede[1]. Vielmehr wird von seiner Gnade und Treue geredet, die Gegenstand geschichtlicher Erfahrung und immer neuer Erfahrung sind. Deshalb heisst Gott hier Israels König (Ps 5 3 44 5 68 25 74 12 84 4 89 19 vgl. 98 6 145 1), sein Hirt (Ps 23 1 80 2) und Wächter (Ps 121 4) und nennt Israel sich die von ihm geweidete Heerde (Ps 74 1 79 13 80 2 95 7 100 3 vgl. 23 1f.), das Werk seiner Hände (Ps 138 8), den Mann zu seiner Rechten (Ps 80 18), seine Geliebten (Ps 60 7), seine Taube (Ps 74 19), sein Kleinod (Ps 83 4). Er erbarmte sich über sein Volk wie ein Vater

[1] Vom Bunde mit Israel oder den Vätern wird geredet Ps 25 14 105 8ff. 106 45 111 5 9, mit David Ps 89 4 29 35 40. Von der Erwählung des Volkes Ps 33 12 65 5 78 67 68 105 6 43 106 5 135 4, Jerusalems 78 68 132 13, Moses 106 23, Aharons 105 26, Davids 78 70 89 4 20.

über seine Kinder (Ps 103 13), die Söhne des lebendigen Gottes nennt sich das Volk (Hos 2 1), das Geschlecht seiner Kinder die Frommen (Ps 73 15). Seine Engel müssen sie auf den Händen tragen (Ps 91 11 12), aber die Frommen bitten auch ihn selbst, dass er sie unter den Schutz seiner Flügel nehme und wie seinen Augapfel behüte (Ps 17 8 vgl. Zach 2 12). „Meine Seele hält sich an dir, deine Rechte fasst mich fest“ (Ps 63 9).

Allerdings ist der Gedanke, dass Gott sein Volk oder die Frommen liebe, im Judenthum nicht recht heimisch (vgl. Ps 47 5 146 8 Prv 3 12 15 9), Gott liebt eher den Berg Zion (Ps 78 68 87 2) als sein Volk. Im Buche Maleachi wird seine Liebe zu Israel daraus dargethan, dass er Esau hasst (Mal 1 2ff.). Aber man konnte auch im Blick auf die gesammte Schöpfung die allwaltende Gnade Gottes auf das lebendigste empfinden. Er rief die Generationen der Menschen eine nach der anderen ins Dasein (Jes 41 4 Ps 90 3), im Lichte der Sonne liess er sie sein Licht sehen (Ps 36 10) und alle Kreatur lebte davon, dass er sie freundlich ansah (Ps 104 29). Allem, was da lebte, gab er seine Speise zu seiner Zeit (Ps 104 11—16 21 27f. 145 15 16 147 9) und durch die Aufrechterhaltung der Naturordnung, durch den regelmässigen Wechsel von Sommer und Winter, von Tag und Nacht ermöglichte er allen seinen Geschöpfen das Dasein (Gen 8 21 22 9 1—17). Wenn er aber ihnen allen so gnädig war, dann konnte er unmöglich seinem Volke seine Gnade entziehen. Unabänderlich war sein Herrscherwille, nach dem Sonne, Mond und Sterne ihre Bahn gingen, das sollte die Unabänderlichkeit seines Gnadenwillens verbürgen, nach dem Israel sein Volk war (Jer 31 35—37 33 20f.). In der Gewissheit aber, dass seine Gnade gegen Israel ewig sei, fügte sich auch der Einzelne immer noch gern in das Geschick der Sterblichkeit (Ps 103 14ff.).

§ 56. Tempel und Gottesdienst.

Die wichtigste Bürgschaft der Gnade hatte man in dem Bestande der Gemeinde und den beiden Gütern, auf denen ihre Existenz beruhte, dem Tempel und der heiligen Schrift.

Der zweite Tempel wurde von den Juden in eigenthümlicher Weise geschätzt. Bald sagten sie, Gott wohne dort, und bald, er werde einst dorthin zurückkehren. Einigermassen war dabei der religiöse Fortschritt im Spiel. Die Vorstellung, dass Gott wirklich im Tempel gegenwärtig sei, widersprach der Idealität des prophetischen Gottesglaubens. Früher hatte man auf Grund dieses Glaubens wohl daran festhalten können, dass er in dem längst bestehenden

Heiligthum wohne. Nicht so leicht konnte die nachprophetische Gemeinde glauben, dass er in das neuerbaute Heiligthum wieder eingezogen sei. In sich widerspruchsvoll war ein Gotteshaus ohne ein Gottesbild oder eine Lade. Es wurde aber auch der Protest laut, dass man dem Gott, dessen Stuhl der Himmel und dessen Fussschemel die Erde war, überhaupt kein Haus bauen könne (Jes 66 1)[1]. Indessen war der Tempel eben doch nicht zu entbehren (s. o. S. 313 ff.). Man schloss aber aus dem Ausbleiben der messianischen Zeit, dass Gott noch nicht wieder hier weilte. Wäre er wirklich hier gegenwärtig gewesen, dann hätte seine Herrlichkeit längst auf sein Volk hinüberstrahlen müssen. Im Blick auf das Elend der Gemeinde hiess es, Gott werde erst kommen[2]. Für gewöhnlich betrachtete man ihn gleichwohl durchaus als im Tempel gegenwärtig. Dieser Glaube beherrschte den Cultus und so oft man sich des Erreichten freute, hiess es, Gott sei schon da. Jerusalem war die Stadt Gottes, der heilige Berg der Schemel seiner Füsse. Gott hat diesen Ort nun einmal erwählt, den er mehr liebte als alle anderen Wohnungen Jakobs. Ewig wollte er hier bleiben, so fest wie Himmel und Erde hatte er hier sein Heiligthum gegründet.

Zum heiligen Berge wandte man sich beim Gebet[3]. Vom Zion kam die Erhörung und die Hülfe[4]. Wunderbar war es freilich, dass der Gott des Himmels auch hier auf der Erde wohnte, aber seiner Gnade hatte es so gefallen. Vom Himmel sah er auf sein Heiligthum und hörte, was hier gebetet wurde, mit seinem Auge, aber auch mit seinem Herzen war er hier (I Reg 8 27—30 9 3 vgl. Dt 26 15). Alles und jedes Glück war der heiligen Stadt sicher, hierher hatte Gott den Segen bestellt. Hier lebte man unter dem Schatten des Allmächtigen wie die Küchlein unter den Flügeln der Henne. Gott gewährte hier Schutz vor allem Uebel, auch vor dem Hader der bösen Zunge (Ps 31 21). In den Vorhöfen Gottes gedieh Israel in unverwüstlicher Lebenskraft wie ein Oelbaum. Ueberschwänglich war aber das Glück des Pilgers, der nach mühseliger Wallfahrt die Wohnung des lebendigen Gottes sah (Ps 84 122).

---

[1] Vgl. auch den Trost für das Fehlen der Lade Jer 3 16 sowie Jes 4 5 6 und oben S. 279.

[2] Vgl. oben S. 315 Anm. 1. Aber Mal 3 1 wird auch der zukünftig kommende Gott näher als מַלְאַךְ הַבְּרִית bezeichnet (vgl. o. S. 124).

[3] Vgl. I Reg 8 48 Jon 2 8 Dan 6 11.

[4] Absichtlich wird die Hülfe Ps 14 2 7 20 3 7 sowohl aus der himmlischen als aus der irdischen Wohnung Gottes hergeleitet.

Deshalb konnte Jerusalem als das höchste Gut erscheinen, das der Jude auf Erden besass. „Vergesse ich deiner, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen“ (Ps 137 5)! Aber auch alle Hoffnungen Israels liessen sich dahin zusammenfassen, dass es immerdar im Hause Gottes, d. h. sowohl in seinem Lande als in seinem Tempel bleiben werde.

Es war, als ob eigentlich nur Gott im Lande ansässig wäre. Haus (בַּיִת) bedeutet im Hebräischen wie im Syrischen überhaupt das Besitzthum, das Haus des Königs ist auch sein Reich. Deshalb nannten die Israeliten Kanaan Jahves Haus (Hos 8 1 9 15) und daher bezeichneten auch die Juden das Wohnen im heiligen Lande gern als ein Wohnen im Hause Gottes, in seinem Zelte oder in seinen Vorhöfen. Die Güter des Landes erschienen daher als die Güter des Hauses Gottes. Aber sie dachten bei dem Hause Gottes immer zugleich auch an den Tempel. Noch immer schien der Erntesegen in geheimnissvoller Weise der Wohnung der Gottheit zu entstammen, in der man den Anbruch der Ernte dem Geber darbrachte und selbst genoss (Ps 65 5). Auch an der Erwartung der Tempelquelle ist das deutlich (Ez 47 1ff. Jo 4 18 Zach 14 8).

Aber das Wohnen in der Nähe Gottes hatte für die Juden doch einen ganz anderen Sinn als für die alten Israeliten, sie fühlten sich nur als seine Beisassen und Schutzbürger (Lev 25 23 Ps 5 5 15 1)[1]. Früher war es als selbstverständlich erschienen, dass Jahve inmitten seines Volkes wohnte und Israel in seinem Hause weilte. Dagegen bedeutete für die Juden, dass sie bei Gott wohnen, ihn in seinem Tempel verehren (s. o. S. 318f.) und seine Gnade und Herrlichkeit hier anschauen (Ps 27 4) durften, die unbegreifliche Erwählung (Ps 65 5) Israels und die Bürgschaft dafür, dass sie mit dem Gott des Himmels und der Erde in Gemeinschaft standen. Das war für sie die Quelle eines fanatischen Gottvertrauens, dessen Macht Griechen und Römer zu fühlen bekamen. Man kann aber auch die hohe positive Bedeutung nicht verkennen, die der Glaube an Gottes Wohnen im Tempel für die Frömmigkeit hatte. Ihre Lebendigkeit wäre ohne diesen Glauben nicht denkbar und ihrem

---

[1] Vgl. StKr 1884, 689—740. W. R. Smith, Rel. Sem.[2] S. 75 ff. Aehnlich, aber doch in anderem Sinne, heissen bei den Muslimen die Bewohner Mekkas die Nachbarn Allahs und die Pilger seine Gäste, ebenso die Bewohner Medinas Muhammeds Nachbarn und die Pilger Muhammeds Gäste (Snouck, Mekka I 215, II 10). Vgl. auch die phönicischen Personennamen גרמלך, גרמלקרת, גרסכן, גרעשתרת u. a. — Gegenstand der Gnade ist übrigens auch für die Juden Zion und das heilige Land (Ps 85 2 102 14 ff.).

Ernst brauchte er nicht hinderlich zu sein. Jahve duldete auf die Dauer nur diejenigen in seiner Nähe, die die Gebote der Nächstenpflicht erfüllten. Auch als der strenge Richter war er hier seinem Volke nahe, der die Gottlosen einst vernichtete (Ps 5 5ff. 15 24 3—6 50 2ff.).

Uebrigens war es im Grunde doch der Gottesdienst, was dem Heiligthum seine Bedeutung gab. Das Opfer[1] trat dabei völlig in den Hintergrund gegenüber dem Gebet, von dem es begleitet wurde und das den Glauben der Propheten zu seinem Inhalt hatte. Feststehende Formen des Gebets konnten der Religion nicht genügen, das in Glück und Unglück immer neue Erlebniss erforderte auch einen immer neuen Ausdruck. Die Psalmen beziehen sich grösstentheils auf bestimmte geschichtliche Lagen Israels. Wir können die Anlässe der einzelnen Lieder freilich nicht mehr nachweisen, weil wir die nachexilische Geschichte zumeist nicht kennen, obendrein setzen die Psalmendichter die jeweilige Situation als bekannt voraus und reden von ihr nur in Andeutungen. Dennoch ist dieser Ursprung der meisten Psalmen zweifellos. Rückhaltlos schüttet Israel in seinem Gebet sein Herz aus (שׁפך Ps 62 9 102 1)[2], es giebt jeder Empfindung Ausdruck, die Glück und Unglück in ihm wachrufen[3], namentlich tritt uns der Kampf zwischen Verzagen und Hoffen vor Augen, in dem das Herz in der Noth schwebt. Aber göttliche Gewissheit kann ihr ein Ende machen. Da findet die Gemeinde Beruhigung (דּוּמִיָּה Ps 22 3), ihr Herz wird getrost (Ps 57 8), an die verzweifelte Klage reiht sich plötzlich die zuversichtliche Erwartung der göttlichen Hülfe: weicht von mir alle ihr Uebelthäter (Ps 6 9ff.)! In göttlicher Antwort[4] wird die Erhörung der Bitte vernommen (Ps 12 6 vgl. 91 14ff.).

---

[1] Vgl. unten S. 425 f.

[2] Der Ausdruck findet sich freilich schon I Sam 1 15. Vgl. auch den Ritus des Wasserausgiessens beim Gebet I Sam 7 6.

[3] In der Noth klagte und weinte man auch laut (Hos 7 14 Zach 7 3 5 Mal 2 13 Jdc 20 26); vgl. das צָעַק Ex 14 10 15 15 25 17 4 Jdc 3 15 4 3 u. o. Aber auch mit lautem Jubelruf wurde Gott gehuldigt und gedankt (הֵרִיעַ, תְּרוּעָה Ps 27 6 33 3 47 2 95 1f. 98 6 Job 38 7 Ezr 3 11 13 2 Chr 15 14 vgl. auch Job 33 26). In alter Zeit rief man über dem Opfer den Namen Jahves laut aus (s. o. S. 140), die Juden bliesen dazu mit Posaunen (Num 10 10). Vgl. das זִכְרוֹן תְּרוּעָה Lev 23 24 u. o. S. 318.

[4] Erhören (עָנָה) heisst antworten. Gott antwortet freilich auch mit der That; wenn er seine Hülfe verweigert, schweigt er (Ps 28 21 35 22 83 2 109 1). In der Gebetssprache leben hier wie anderswo ältere Formen des Glaubens und des Cultus fort. In alter Zeit schaute man nach Zeichen aus, die das Nahen der Gottheit und die Annahme des Opfers ihrerseits bewiesen (Gen 4 4 vgl. Ps 5 4 sowie 20 4 Sir 32 8).

Gewissheit der Erhörung tritt da ein, wo die Sache Gottes auf dem Spiele steht. Da erscheint die göttliche Hülfe so nothwendig, dass sie unter Umständen in vorwurfsvoller, fast trotziger Klage gefordert wird (Ps 44). Aber langdauernder Leiden, die Israel wie eine unheilbare Krankheit aufzureiben drohen, wird der Glaubensmuth nicht so leicht Herr. Dann klagt die Gemeinde zuweilen in einer Wehmuth, die keine Zuversicht aufkommen lässt (Ps 39 90 102). Ergreifend schildert Ps 77, wie in solcher Lage der Zweifel nach langem Ringen im Gedanken an die Wunder der Vorzeit zur Ruhe kam, und in grosser Naturwahrheit wogen in Ps 42 43 Verzweiflung und Hoffnung auf und nieder.

In ihrem Gebet übte die jüdische Gemeinde einen Verkehr mit ihrem Gott, dessen geschichtliche Wahrheit schon daraus evident ist, dass ihr Gebetbuch, der Psalter, von der christlichen Kirche ohne Weiteres übernommen wurde. Es war vielfach ein Gebet im Geist. Der Bitte um Hülfe ging nicht immer die That der Menschen zur Seite, durch die Jahve einst Hülfe geschafft hatte. Vielmehr wurde Gott durch dies Gebet zur Entfaltung seiner Wundermacht bewogen und so besass das scheinbar ohnmächtige Judenvolk in seinem Gebet eine Waffe, mit der es der Welt trotzen wollte[1]. Es erscheint sogar als eine Waffe, mit der Gott selbst seine Feinde zu nichte macht, im Munde von Kindern und Säuglingen hatte er sich eine Macht gegründet (Ps 8 3). Damit ist deutlich, wodurch dies Gebet sich vom muslimischen unterscheidet. Vom christlichen, wie wir es verstehen, ist es darin verschieden, dass es auf concrete Ziele geht, auf die Rettung Israels aus der augenblicklichen Gefahr, und dass es hierin unabweislich eine Erhörung fordert, die in sichtbaren Thatsachen besteht. Deshalb hatte das jüdische Gebet eine Gewalt, die uns als Gewaltsamkeit erscheint, aber auch so war es eine geistige Macht, wie das Alterthum sie kaum grösser gekannt hat. Denn es beruhte auf dem Bewusstsein, dass die jüdische Gemeinde die Trägerin der Wahrheit in der Welt sei und als solche über alle Feindschaft der Welt siegen müsse, und zugleich gewährte es eine geistige Anschauung der Herrlichkeit und Gnade des Einen Gottes, der über den Lobliedern Israels thronte (Ps 22 4). Aber eben darin genossen die Juden auch im höchsten Sinne die Gemeinschaft, die sie unter einander verband (Ps 55 15 133). In einzigartiger Empfindung fühlte sich der Pilger in Jerusalem unter lauter Freunden und Brüdern (Ps 122 5) und immerfort schloss das

---

[1] Einen verzerrten Ausdruck findet dieser Glaube II Chr 20 21 f.

Gebet für Jerusalem und nach Jerusalem die Juden in aller Welt zu einer Gemeinde zusammen. Zion, die Stadt Gottes, war die Mutter der Diaspora (Ps 87).

§ 57. Heilige Schrift und Lehre.

Gott hat seinem Volke den Weg zum Leben kundgethan, auf dem es dem Tode entgeht (Ps 16 11), den Weg der Wahrheit, der sich im Heil Israels als solcher erweist (Ps 25 5 26 3 86 11 vgl. 19 8 10 93 5 111 7), den ewigen Weg, der immerdar bleibt, während der Gottlosen Weg vergeht (Ps 1 6 139 24). Die Offenbarung des göttlichen Willens ist Rath (יָעַץ Ps 16 7, עֵצָה Ps 73 23 107 11) und Unterweisung (Ps 50 16 17). Sie liegt zunächst freilich im Gesetz vor (Ps 94 12). Gottes Zeugnisse sind die Berather der Frommen (Ps 119 24), Israel ist dadurch weiser als alle Menschen (Ps 119 98 ff.). Deshalb wird auch das Gesetz Israels kostbarstes und unverlierbares Gut genannt (Ps 19 11 119 14 98 111), sein Trost im Leiden (Ps 119 92)[1].

Ein nachexilischer Schriftsteller empfindet es tief, wie wenig mit der Aufstellung eines heiligen Gesetzbuches geholfen war. Der neue Bund, den man von der Zukunft erhoffte, sollte darin bestehen, dass Gott Israel sein Gesetz ins Herz schrieb, so dass das ganze Volk gottgelehrt war (Jer 31 31 ff. vgl. o. S. 249 ff.). Aber dem älteren Judenthum steht das Gesetz keineswegs nur äusserlich gegenüber, es war auch fern von einer rein supranaturalistischen Auffassung des Gesetzes, neben und über dem Gesetz stand hier noch das Gewissen. Das Urtheil des Gewissens reicht freilich nicht aus, um dem Menschen in allen Fällen den göttlichen Willen zu offenbaren, das Gesetz muss ihm den Weg weisen, es macht die Einfältigen weise. Aber es bezeugt sich auch dem Herzen als vollkommen und rechtschaffen, als lauter- und rein. Deshalb vertraut der Mensch sich getrost seiner Führung an, hieraus gewinnt er die Zuversicht, dass es in der That gerecht sei (s. o. S. 393). Seinem Wesen nach ist es nichts als Moral. Uebrigens war man sich auch bewusst, dass der blosse Besitz des Gesetzes nichts bedeutete. Auch so konnte man aus Unwissenheit sündigen (Ps 19 13). Man fühlte sich aber auch ausser Stande, den eigenen Wandel überall am göttlichen Willen zu messen. Der allwissende Gott musste die Frommen prüfen, ob sie auf dem rechten Wege waren (Ps 139 23), er musste sie leiten, damit sie nicht von seinen Geboten abirrten (Ps 119 10 102),

[1] I Macc 12 9: παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν.

er musste ihnen den Ernst des Wollens geben, indem er ihr Herz zum Gesetz wandte (Ps 119 36). „Vereinige mein Herz zu dem Einigen, dass ich deinen Namen fürchte“ (Ps 86 11)![1] Ueberhaupt ist in den Psalmen vom Gesetz sehr wenig die Rede und für das ältere Judenthum war die Offenbarung des göttlichen Willens thatsächlich viel mehr als ein todtes Buch. Es ist die immerwährende Führung zum gottwohlgefälligen Wandel, was die Gemeinde erbittet (Ps 5 9 25 4 27 11 51 13 f. 141 3 f. 143 8 10) und Gott ihr verheisst (Ps 32 8). Des Nachts züchtigt die Frommen ihr Gewissen, darum preisen sie den Gott, der ihr Los aufs Liebliche fallen liess, indem er Israel vor dem Götzendienst der Heiden bewahrte (Ps 16 7).

Das Gesetzbuch war auch schon deshalb nicht die einzige Quelle des göttlichen Willens, weil es für alle immer neu auftauchenden Fragen des gottgefälligen Wandels keine ausreichende Antwort gab und auch nicht geben konnte. Die mündliche Lehre der Priester blieb neben ihm in Geltung, sie musste seine Vorschriften ausdeuten und ergänzen[2]. Die Lippen des Priesters behüteten die Erkenntniss (Mal 2 7). Die Freiheit, in der die ältere Schriftgelehrsamkeit im Unterschiede von den späteren Rabbinen dem Gesetzbuch gegenüberstand, zeigt sich übrigens auch darin, dass sie nach dem Bedürfniss der Zeit die Gebote des Gesetzbuches abänderten und vermehrten[3].

Neben dem Gesetzbuch gewann früh die prophetische Literatur das Ansehen heiliger Schrift[4].

Das geschriebene Wort der Propheten war aber für die Juden in anderer Weise Gegenstand des Glaubens, als das mündliche es gewesen war. Die Hoffnung, mit der man sich für die Zukunft tröstete, klammerte sich daran an. Schon während des Exils reflectirt Ezechiel darüber, wie die Weissagung früherer Propheten

---

[1] Vgl. Dt 29 3 Mal 2 5: Ich gab Levi Furcht (vor mir) und er fürchtete mich.

[2] Das heilige Los der Urim und Thummim wurde nach dem Exil aber nicht wiederhergestellt, obwohl man es anfangs vermisste (Neh 7 65). Auch darin zeigt sich der Einfluss der Prophetie.

[3] Die Kopfsteuer wird Ex 30 11 ff. über das im Bundesvertrage von Neh 10 (v. 33) Geforderte erhöht. Das Dienstalter der Leviten wird Num 8 23—26 von 30 Jahren auf 25 Jahre herabgesetzt (vgl. 4 3 23), später sogar auf 20 Jahre (I Chr 23 24—27). Auch der Rauchaltar ist Ex 30 1—10 erst später eingetragen. Hierher gehören überhaupt wohl die meisten Novellen im Gesetz. Vgl. KUENEN, Onderzoek[2] I 297 ff.

[4] Wort Gottes heisst auch die prophetische Verheissung Ps 12 7 18 31 33 4 130 5; vgl. 60 8 ff. 89 20 ff.

von einem Ansturm der Heiden auf Jerusalem sich noch erfüllen könne (Ez 38 17 39 8 vgl. o. S. 316)[1]. Etwas später bei Zacharia erscheint auf Grund von Jer 23 5 „Spross“ (צֶמַח ohne Artikel) als eine allgemeinverständliche Bezeichnung des messianischen Königs (Zach 3 8 6 12). Ohne Missverständnisse ging es dabei nicht ab[2]. Thatsächlich genügten aber die Prophetenschriften nicht zum Ausdruck der Hoffnung. Zumeist waren sie drohenden Inhalts. Deshalb brach man vielfach der prophetischen Drohung die äussersten Spitzen ab, an zahlreichen Stellen fügten die Juden aber auch der prophetischen Drohung die Verheissung bei, ohne die sie die Drohung nicht mehr fassen konnten. Anderswo gestalteten sie die prophetische Verheissung weiter aus, wie es ihren Bedürfnissen entsprach. Uebrigens trugen sie auch ganze Weissagungen, namentlich solche gegen die Heiden, ein[3].

Aber in Zeiten grosser Noth genügte es nicht zu wissen, dass es überhaupt ein zukünftiges Heil gab, vielmehr wollte man auch wissen, dass sein Eintritt unmittelbar bevorstehe. Die Prophetenbücher gaben auf die Frage „wie lange“ keine Antwort, wenn auch die Rechenkunst sie ihnen zu entlocken suchte (Dan 9). Einzelne apokalyptische Schriftsteller wagten wohl noch wie Joel unter eigenem Namen die Nähe der Endzeit anzukündigen. Man wusste aber auch, dass es in der Gegenwart keine zuverlässigen Propheten mehr gab (Ps 74 9)[4]. Es war ein unerfüllbarer Wunsch, dass in der letzten Noth das ganze Volk die Nähe des Heils weissagen würde (Jo 3), und man erfuhr es auch, dass die gelegentlich noch aufflammende ekstatische Begeisterung einem unreinen Geist entstammte (Zach 13 2—6).

Den unvollständigen Prophetenschriften trat deshalb das Gegenbild eines himmlischen Weissagungsbuchs (כְּתָב אֱמֶת Dan 10 21) gegenüber, nach dem die Weltgeschichte sich abspielte und das von jeher die Quelle der prophetischen Offenbarung gewesen war. Mitgetheilt

---

[1] Schon hier wird der Prophet auch zum Schriftgelehrten wie später in Dan 9. Dagegen liegt Jes 34 16 eine Textentstellung vor; vgl. Bleek, Einl.[4] S. 554 und Dillmann z. St.

[2] Missverstanden ist z. B. Jes 40 3 in Mal 3 1. Aus dem Gog von Magog sind im Buche Joel Heuschrecken geworden; vgl. oben S. 370. Grosse Exegeten waren die Juden überhaupt nicht. Sir 17 7 wird Gen 2 3 dahin verstanden, dass Gott den Menschen Gutes und Böses gelehrt habe. Ueber den zweiten Schriftsinn vgl. H. Schultz, StKr 1866, 1.

[3] Beispiele für das alles: Vgl. o. S. 200. — Hos 2 1—3 Mi 4 5. — Jes 11 10ff. Jer 3 14—18. — Jes 19 23 Jer 50 51.

[4] Vgl. I Macc 4 46 14 41 und o. S. 342.

war den alten Propheten alles, was es enthielt, wenn man es auch in ihren Schriften nicht mehr las. Wer aber von der Nähe der messianischen Zeit überzeugt war, der meinte sich auch vorstellen zu dürfen, wie die Mittheilung darüber an diesen oder jenen Seher des Alterthums ergangen war. Deshalb trug man in die Prophetenschriften auch vollständige Weissagungen ein, die die gegenwärtige Zeit als die letzte bezeichneten (Jes 24—27 Zach 9—14). Aber man verfasste zu dem Zweck auch besondere Schriften, zunächst unter dem Namen von solchen Gottesmännern, die wie Daniel und Henoch in der heiligen Schrift als Empfänger von Offenbarungen bezeichnet zu sein schienen, von denen aber keine Bücher erhalten waren[1]. Aber so sehr diese apokalyptische Literatur sich an die Prophetenschriften anlehnt, sie entstammt zunächst überall der eigenen Gewissheit von der Nähe des Heils. Grossartig tritt das im Buche Daniel in die Erscheinung. Also bedeutete die Zukunftshoffnung der Juden doch noch mehr, als dass sie sich an die verheissenden Worte der Propheten anklammerten, und wenn sie sich umgekehrt auch der Strafpredigt der Propheten immer neu unterwarfen und selbst ihre Drohungen auf sich bezogen, so unterwarfen sie sich damit auch noch dem Urtheil des richtenden Gewissens[2].

In der vergangenen Geschichte wollte man die Wahrheit der Religion erwiesen sehen. Thatsächlich gewann man diesen Erweis aber nur dadurch, dass man die Ueberlieferung im Sinne der Religion, wie man sie jetzt verstand, umgestaltete. Die furchtbare Lehre, die die Propheten aus dem Untergang Israels zogen, war von der deuteronomistischen Bearbeitung der älteren Geschichtsbücher auf die ganze an Unglücksfällen reiche Vergangenheit angewandt, die von ihr überall am Gesetzbuch Josias gemessen und danach zu allermeist verurtheilt wurde (s. o. S. 304ff.). Daneben hatte sie die Vergangenheit aber auch schon in gewissem Grade idealisirt. Josua, David und Hizkia galten ihr wegen ihrer Erfolge als Vollstrecker des Gesetzes und Vorbilder der Frömmigkeit. An sich erforderte das Gesetz, das dem natürlichen Wesen Israels entgegentrat, die Vorstellung von solchen Heiligen, und so nahmen alle Helden der Vorzeit, soweit man sie anerkannte, wie Mose geistlichen Charakter an. Immerhin verfuhr man dabei massvoll (II Sam 7). Auf David

[1] Diese künstliche Weissagung, die übrigens auch die ganze seit der Zeit des Sehers verlaufene Geschichte von ihm geweissagt sein lässt (Dan 11), war nicht ohne Vorgang im alten Israel; vgl. o. S. 100.

[2] Vgl. überhaupt ZATW 1884, 222ff. und zum apokalyptischen Styl oben S. 368ff.

reflectirte sich auch das Bild des Messias (Ps 18). Aber die Späteren gingen in der Idealisirung der Vergangenheit weiter. Es entstand die Vorstellung von einer geistlichen Herrschaft, wie die Richter und Samuel sie geführt hätten (I Sam 7 8 10 17ff. 12)[1], und von einer Gemeinde des Alterthums, die mit dem höchsten Ernst das Gesetz aufrecht erhielt (Jdc 19—21). In abschreckender Gestalt erscheint diese Tendenz in der Chronik, von der die Königsgeschichte völlig umgedichtet wird. Sie tilgt aus der Ueberlieferung alles, was dem David irgendwie zu Unehren gereichen könnte, sie schweigt von Salomos Götzendienst. Schon Asa und Josafat schaffen hier die Höhen ab, und auch das Volk von Juda hat dem Ideal in hohem Masse entsprochen. Von der ehernen Schlange ist keine Rede mehr, oft aber üben Könige und Volk in höchster Pracht den gesetzlichen Gottesdienst. Dabei wird das spätere Priester- und Levitenrecht, namentlich die heilige Tempelmusik in die graue Vergangenheit zurückgetragen. Davids Leben hat die Vorbereitung des Tempelbaus zum Inhalt (vgl. Ps 132), der Sänger Israels wird hier zum Liturgen und seine kriegerische Umgebung zu Tempeldienern. Uebrigens wird der Vergeltungspragmatismus, den die Deuteronomisten der Ueberlieferung aufgeprägt hatten, aufs äusserste gesteigert. Die Chronik setzt nicht nur überlieferte Thatsachen in den Causalzusammenhang von Sünde und Strafe, Frömmigkeit und Lohn, sie ergänzt auch in freier, ja zügelloser Phantasie zu Unglück und Glück die Correlate von Sünde und Frömmigkeit und umgekehrt. Ueberall werden Propheten eingeführt, die diesen Zusammenhang der Dinge auch den Betheiligten enthüllen. Frömmigkeit und Gottlosigkeit werden dabei ziemlich oberflächlich als wesentlich cultische Begriffe aufgefasst und in schreienden Farben wird die Herrlichkeit Davids, Salomos und ihrer frommen Nachfolger geschildert. Das alles erklärt sich nicht allein daraus, dass die Chronik von einer ihr thatsächlich fremden Vergangenheit redet[2].

Immerhin nimmt die erbauliche Betrachtung der Vergangenheit anderswo einen höheren Standpunkt ein [3] als in diesem Midrasch[4]. Für zweifellos gilt freilich überall, dass die göttliche Vergeltung stets offen-

---

[1] Vgl. auch I Sam 16 1ff. und früher I Sam 15 28 I Reg 11 29ff. 14 1ff. 16 1ff.

[2] Vgl. die Charakteristik bei Wellhausen, Prolegomena[4] S. 169—228.

[3] Ps 78 81 95 105 106 Sir 16 6—10 17 1ff. 44—49. Wenig geschmackvoll wird Abraham Gen 14 zum Sieger über die Könige des Ostens gemacht.

[4] So heisst ausdrücklich die Chronik bezw. ihre Quelle (II Chr 13 22 24 27).

bar gewesen sei (Sir 2 10 ff.). Ein Midrasch ist aber auch das ganz andersartige Buch Jona. In der Idealisirung der Vergangenheit wird auch der nationale Boden verlassen, Adam war unvergleichlich unter den Menschen (Sir 49 16).

Uebrigens haben dieselben Schriftgelehrten, aus deren Kreisen die Chronik hervorging, ihre Aufgabe ebenso sehr in der Lehre der Moral und der Weisheit gesehen[1]. Neben der Engherzigkeit hatte überhaupt die grösste Geistesfreiheit Raum, wie Hiob und Koheleth in verschiedener Weise zeigen, und neben der Religion profane Natürlichkeit, wie am Hohenliede deutlich ist.

Die Erziehung des ganzen Volkes zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen war freilich das Ziel des Gesetzes und der Lehre, die sich vom Vater auf die Kinder (s. o. S. 287), aber auch von der Gemeinde auf alle Einzelnen vermittelte. Die heiligen Schriften wollten womöglich auch privatim von allen Juden gelesen sein, vor allem wurden sie von Anfang an öffentlich im Gottesdienst verlesen und erklärt. Die Synagogen werden Ps 74 8 zur Zeit der syrischen Religionsverfolgung genannt, ein Jahrhundert früher sind sie für die ägyptischen Juden durch die neueren Papyrusfunde bezeugt[2], sie sind aber zweifellos noch älter. Entstanden sind sie aus freien Zusammenkünften der Frommen, die sich in gemeinsamem Gebet, in Schriftlection und gegenseitigem Austausch erbauten. Vermuthlich reichen sie in sofern bis in die Zeit des Exils hinauf[3]. Auf die Dauer gewannen sie für die Religion eine ebenso grosse und noch grössere Bedeutung als der Tempel. Auf freiwilliger Arbeit und freiwilliger Anerkennung standen auch die Schriftgelehrten, wenngleich sie wohl von der Obrigkeit zur Belehrung des Volkes in rechtlichen Fragen aufgerufen wurden (II Chr 19 10) und auch zu Gericht sassen (Sir 38 33). Aber die Lehre bewegte sich nicht nur in freien Formen, sie selbst wurde immerfort frei weitergebildet, die heiligen Schriften waren grösstentheils geradezu ein Product des Judenthums. Noch Jesus Sirach weiss sich inspirirt (24 30 ff. 33 16 30 25 ff.).

Gleichwohl kündigt sich eben bei ihm der Abschluss der heiligen Schrift an. Er kommt mit seiner Lehre als ein Spätling hinterdrein (24 30 33 16). Die „frommen Männer“ (44 1) Israels reichen herab bis auf Nehemia, bei dem er ihre Reihe mit vollem Bewusstsein abschliesst (49 13 vgl. v. 14—16). Bis dahin läuft die Offenbarung, die

---

[1] Vgl. darüber unten § 67.

[2] Vgl. Wellhausen, Israelit. Geschichte[3] S. 231 f.

[3] Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 145 f., 193.

sich in genauer Succession als ein Ganzes darstellt[1]. Ohne Zweifel hat das Gefühl, dass man dem griechischen Wesen gegenüber die jüdische Eigenart mit besonderer Sorgfalt wahren müsse, die Frage nach der Grenze der heiligen Schrift zuerst wachgerufen. Da gingen Fremde durch das Land, die in ganz anderer Weise als die fernen persischen Oberherrn der Reinheit der Religion gefährlich waren (Job 15 19). Das vierte Thier Daniels war von den ersten verschieden (Dan 7 7).

§ 58. Das Wesen der Frömmigkeit.

Das Vertrauen auf den alleinigen Herrn der Welt war für die Juden der Glaube an seine Wunder und das Heil, das sie erfuhren, war äusserlich angesehen von so geringer Bedeutung, dass nur der Glaube in ihm die Macht und Gnade Gottes erkennen konnte. Aber je weniger Anhalt das Gottvertrauen in der äusseren Wirklichkeit hatte, um so wahrer konnte es sein, um so mehr konnte es dem entsprechen, das Jesaja vergebens gefordert hatte. Es wird auch nicht durch das Glück geweckt, da ist die Frömmigkeit vielmehr besorgt, in die Sicherheit zu verfallen, die Gott verhasst ist (Ps 30 7 ff.). In der Noth hat das Gottvertrauen seine Stelle. Die fromme Gemeinde sieht mit kühner Zuversicht der drohenden Kriegs- und Pestgefahr entgegen (Ps 16 91), und der Macht der Welt gegenüber kann sie gerade deshalb getrost sein, weil sie sich ohnmächtig fühlt (Ps 116 10 vgl. v. 6). Dann gedenkt sie der früheren Zeiten, in denen Gottes Wunder die Väter retteten (Ps 143 5). Geduldig kann sie Verfolgung tragen, indem sie Gott die Rache befiehlt (Ps 38 14—16). Dies Vertrauen wächst auch mit der Grösse der Noth. Kommt es aufs äusserste, steht die Existenz der Gemeinde und der Religion auf dem Spiel, dann ist ihr die göttliche Hülfe unzweifelhaft. In solchen Augenblicken stand das Judenthum auf einem Felsen.

Vor allen Dingen will Gott gefürchtet sein. Wenn er die Heiden und die Gottlosen zur Rechenschaft zieht und dadurch seine Gemeinde rettet, so erweckt das bei ihr nicht nur Freude und Dank, sondern auch Furcht (Ex 14 31 Ps 52 8), sie dankt ihm, indem sie vor ihm bebt (Ps 22 24). Aber auch das Vertrauen zu

[1] 46 1 übersetzt der Enkel das hebräische מְשָׁרֵת מֹשֶׁה בַּנְּבוּאָה richtig mit διάδοχος Μωσῆ ἐν προφητείαις. Vgl. den Uebergang von Samuel auf David 47 1: μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ναθὰν προφητεύειν ἐν ἡμέραις Δαυίδ. Mehr wird von Nathan nicht gesagt, er dient nur als die unerlässliche Klammer. Dieselbe Vorstellung von der Succession der Propheten hat auch der Chronist, der die Königsgeschichte in lauter Prophetenschriften zerlegt.

Gott erscheint den Juden wie den Propheten als eine Forderung der Gottesfurcht. Das Stillesein zu Gott (Ps 37 7 39 3 62 2 6) kann freilich auch die Gestalt kindlichen Zutrauens annehmen (s. o. S. 407 f.), aber vor allem vertraut Israel auf ihn, weil er allein gefürchtet sein will. Die Furcht vor Gott macht jeder Furcht vor der Welt[1] ein Ende, aber sie duldet auch keinerlei Vertrauen auf die Welt. Israel vertraut nicht wie die Heiden auf Rosse und Wagen (Ps 20 8), auf sterbliche Fürsten (Ps 118 8 9 146 3ff.) oder auf menschliche Weisheit (Ps 33 10f. Ez 28 3 Zach 9 2), alle Menschen und alle menschlichen Machtmittel erachtet es für Lüge (Ps 62 10 116 11). Der Fromme vertraut nicht auf Reichthum wie die Gottlosen, die damit auf Unrecht vertrauen (Ps 49 7 52 9 62 11). Er ist auch nicht stolz auf sein Glück, als ob es sein eigenes Werk wäre (Job 31 24 25). Gott soll der Ohnmacht beistehen und die Einfalt behüten (פְּתָאִים Ps 116 6). Er hat aber vor allem deshalb kein Gefallen an der Stärke der Rosse noch an Jemandes Beinen, weil die Menschen sich damit gegen ihn empören wollen. Im Unterschiede von den Heiden, aber auch von den Vätern, die ihren Unglauben mit dem Untergang büssten, glaubt die Gemeinde an Gottes Wundermacht und Gnade (Num 14 11 20 12 Ps 78 18f. 22 32 106 7 12 13 24). Dies Gottvertrauen ehrt aber auch den wahren Gott vor der gottlosen Welt, mit dem unsträflichen Wandel wird es als die Summe der göttlichen Forderung hingestellt. „Richte mich, Herr, denn ich bin in meiner Unschuld gewandelt und habe auf den Herrn vertraut, ohne zu wanken! Prüfe mich, Herr, durchläutere meine Nieren und mein Herz! Denn deine Güte war mir vor Augen und ich bin gewandelt in deiner Wahrheit" (Ps 26 1—3 vgl. 37 3 34). Deshalb ist es aber für die Frommen auch ein Grund der Hoffnung, dass sie immerfort in ihrem Unglück auf Gott vertrauen und sein Lob vermehren (Ps 71 14). „Behüte mich, denn ich vertraue auf dich" (Ps 16 1 25 21)!

Immerdar will dies Vertrauen in Selbstbeobachtung und Selbstzucht gepflegt und behauptet sein. Mehrfach haben wir in den Psalmen Selbstbetrachtungen vor uns, in denen der Glaube im Rückblick auf den Kampf, den er zu bestehen hatte, seinen Sieg über den Zweifel dauernd festzuhalten sucht. So treten in Ps 121 das verzagende und das glaubende Israel einander gegenüber (vgl. Ps 77). Damit wird der Glaube sich selbst objectiv, wie auch die

[1] Hierher gehört auch, dass der Einzelne den ungerechtfertigten Fluch nicht mehr fürchtet (Prv 26 2 Sir 21 27 Syr.). Vgl. dagegen S. 114 f.

öftere Selbstanrede in den Psalmen zeigt: was lässest du dich so niederbeugen, meine Seele, und bist du so unruhig in mir (Ps 42 43 vgl. 62 2 6)! Das Gebet wird da ein bewusst angewandtes Mittel, den Glauben zu stärken.

Aus der Natur des jüdischen Gottvertrauens versteht es sich, dass hier als die religiöse Cardinaltugend die Demuth (עֲנָוָה) erscheint, die Frommen heissen die Demüthigen (עֲנָוִים)[1]. Es bedeutet aber fast ebenso viel, wenn sie so oft עָנִי, אֶבְיוֹן und דַּל oder auch דַּךְ (Ps 74 21) und רָשׁ (Ps 82 3), d. h. die Geringen, Elenden und Armen, oder auch יָתוֹם (Ps 10 14 18 Hos 14 4), d. h. die Waisen, genannt werden. עני heissen besonders die Frommen in Israel (Ps 12 6 37 14 69 30 109 16 22), aber noch häufiger wird Israel selbst so genannt (Ps 9 19 22 25 35 10 40 18 68 11 72 4 12 74 19 82 3 86 1 102 1 Jes 26 6 vgl. עֱנוּת Ps 22 25). Den Armen und Unterdrückten in Juda kommt nach Jesaja das Heil der Zukunft zu Gute, sofern Jahve dem Unrecht, unter dem sie leiden, ein Ende macht (Jes 29 19 vgl. 11 4). Sie haben sich aber auch der Empörung gegen ihn nicht schuldig gemacht, wie die vornehmen und reichen Herren. Andererseits heissen Arme (עָנִי und אֶבְיוֹן) die Menschen, sofern sie, wie die verschmachtenden Reisenden in der Wüste, ohne Gottes Hülfe verloren wären (Jes 41 17), in diesem Sinne nennt Jeremia sich selbst den Armen (אביון Jer 20 13). Das thatsächliche Elend erscheint als der natürliche Boden des Gottvertrauens (Sef 3 11 12), aber umgekehrt bedeutet auch alles Gottvertrauen, dass der Mensch

---

[1] עָנָו heisst gering, arm (Am 2 7 Jes 11 4 29 19; vgl. Am 8 4 Jes 32 7, wo das Q'rî beide Male עֲנָוִים fordert, und Prv 14 21, wo es für עניים vielmehr ענוים bietet). עָנָו ist aber auch der Geduldige (Num 12 3) und Demüthige (Prv 16 19). עָנָה heisst zurückweichen (Jes 31 4), sich unterwerfen (Ex 10 3), sich geduldig fügen (Jes 53 7). Im religiösen Sinne findet עָנָו sich zuerst Sef 2 3 Jes 61 1, in den Psalmen ist es öfter schlechthinige Bezeichnung der Frommen (Ps 34 3 37 11 69 33 Prv 3 34), aber auch Israel wird so genannt (Ps 22 27 25 9 76 10 147 6 149 4 vgl. 9 13 19 10 12 17). עֲנָוָה kommt nur im religiösen Sinne vor (Sef 2 3 Prv 15 33 18 12 22 4).

Die LXX des Psalters unterscheidet zwischen עָנָו und עָנִי, ersteres giebt sie zumeist durch πραΰς wieder, letzteres durch πτωχός und πένης (vgl. A. Rahlfs, עָנִי und עָנָו in den Psalmen. Göttingen 1892). Die übrigen LXX-Uebersetzer unterscheiden nicht so scharf. Für עָנָו steht da auch πτωχός (Jes 29 19 61 1), aber auch für עָנִי πραΰς (Jes 26 6 Sef 3 12 Zach 9 9 Job 36 15 [= MT 36 6] 24 4 II Sam 22 28 Luc). Die LXX des Psalters unterscheidet nicht unrichtig zwischen ענו und עני, aber die Uebersetzer der übrigen Bücher tragen der weiteren Entwicklung der Wortbedeutung Rechnung. Der Psalmenübersetzer selbst giebt Ps 18 28 עם עני durch das doppelsinnige λαὸν ταπεινόν wieder und Zach 9 9 ist עני jedenfalls richtiger durch πραΰς übersetzt, als es das durch πτωχός wäre.

sich elend und hülflos fühlt. Deshalb nennt schon Jesaja die Judäer, sofern sie im Vertrauen auf Jahve den Aufstandsplänen der Philister fern bleiben, die Armen (עֲנִיִּים, דַּלִּים und אֶבְיוֹנִים Jes 14 30 32) und dasselbe meinen die Juden, wenn sie sich so bezeichnen[1]. Ein עָנִי ist auch der Messias (Zach 9 9).

In Demuth vor Gott sind die Juden die Stillen auf Erden (Ps 35 20), die Frommen jagen dem Frieden nach (Ps 34 15 37 37), sie meiden den Streit (Prv 17 19 29 22 Sir 28 8ff.) und befehlen Gott die Rache (Prv 20 22 24 29). Sie freuen sich nicht über das Unglück ihres Feindes (Prv 17 5), dem Hiob verbietet die Gottesfurcht auch, seinen Feind zu verfluchen (31 29 30)[2]. Die Frommen hasten auch nicht nach Geld und Gut, weil Gott es seinen Geliebten im Schlaf giebt (Ps 127 2). Denn die Jagd nach Reichthum geht nicht ohne Sünde ab (Prv 28 20 Sir 34 5—7), aber auch der Reichthum selbst ist ohne Sünde kaum denkbar (Sir 34 8—11 Prv 30 8—9). Israel will sein Geschick von Gott hinnehmen, wie der Sclave sein Brot aus der Hand seines Herrn (Ps 123), es will alles Verlangen nach Ehre und Herrlichkeit der Welt in sich ertödten, wie in einem Entwöhnten das Verlangen nach der Mutterbrust erstorben ist (Ps 131). Die Frommen entschlagen sich auch alles Eifers, den das Glück der Gottlosen in ihnen erregt, sie wollen es für viehische Dummheit achten, die göttliche Fügung hierin zu meistern (Ps 73 22).

Sie tragen in Unterwerfung alles Leiden, weil Gott es über sie verhängt (Ps 39 10), der göttlichen Anklage gegenüber sind sie bussfertig (נִשְׁבְּרֵי לֵב). In schlimmen Zeiten gehen sie im Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit stets traurig einher (Mal 3 14 Ps 42 10). Sorgfältig achten sie auf die Zeichen der Zeit, durch die Gott vor dem Gericht die Sünder zur Busse ruft (Ps 28 5). Aber sie leben auch immerfort im Gedanken an den göttlichen Richter, der Herzen und Nieren prüft (Ps 7 10 Prv 15 11 16 2) und vor dem es kein Entrinnen

---

[1] Sie denken dabei freilich auch an den Contrast zwischen ihrer äusseren Lage und der ihrer Feinde, der Gottlosen und der Heiden. Aber der דל ואביון von Ps 72 hat dabei so viel Gold, dass er dem König Ptolemäus davon abgeben kann (v. 15). Vgl. auch אֲסִירִים Ps 69 34 79 11 102 21.

[2] Ps 41 11 handelt es sich wohl um Israel und die Heiden. Sirach denkt aber bei dem Verzicht auf Rache zunächst an den Freund (27 30 — 28 7), übrigens soll der Sohn den Vater rächen (30 6) und der Untergang des Feindes bereitet grosse Genugthuung (25 7). Hässlich ist Prv 24 17 18: Wenn der Feind zu Fall kommt, so freue dich nicht, und wenn er strauchelt, juble dein Herz nicht, damit Gott es nicht sehe und es ihm missfalle und er seinen Zorn von ihm abwende.

giebt (Ps 139)[1]. Sie sind in steter Besorgniss vor der Sünde (Prv 20 9 28 14). Nur allzu sehr ist der Mensch geneigt, in der Freude wie in der Sorge des Lebens Gott zu vergessen (בֵּרֵךְ אֱלֹהִים Job 1 5 vgl. Prv 30 8 9). Der Fromme ist mässig im Genuss, auch im Wein, der ein Spötter ist (Prv 20 1 31 4 ff.). Er hütet sein Herz, dass es der Lust der Augen nicht folgt (Job 31 7), er wacht über seiner Zunge, weil viel Worte viel Sünde bedeuten (Prv 10 9 12 13), und meidet den leichtfertigen Schwur (Sir 23 9 ff. 27 14).

Durch das Gesetz und überhaupt durch die Offenbarung seines Willens führt Gott die Gemeinde zu ihrem Heil (s. o. S. 413), und er will, dass die Menschen sich allein seiner Führung anvertrauen. Auf alle eigene Weisheit sollen sie verzichten, weil es ausser ihm keine Weisheit giebt[2]. Sie sollen sich auch aller Forschung entschlagen, die über die Erkenntniss des göttlichen Willens hinausgeht (Sir 3 20 ff.). Denn vor allen Dingen muss der göttliche Wille in der Gemeinde durchgesetzt werden. Beständig hat sie das Gesetz vor Augen und im Herzen, Tag und Nacht sinnt sie darüber, wie sie ihr ganzes Leben ihm entsprechend ausgestalten könne (Ps 1 2 119 11 13 15 55 148). Ihr Wille kennt kein anderes Ziel (Ps 86 11). Denn Gottes Gnade gilt nur denen, die seinen Bund halten und an seine Gebote denken (Ps 103 18 25 10). Aber die Erfüllung des göttlichen Willens ist für Gott selbst von gewissem Werth, alle seine Gnadenerweise zielen darauf ab, dass Israel sein Gesetz erfülle (Ps 105 45). Israel weiss, dass man Gott mit Opfern nicht danken kann, er will, dass man seinen Willen thue und sein Gesetz im Herzen trage (Ps 40 7—9). Aber zugleich versichert die Gemeinde nachdrücklich, dass sie Gott für eine frühere Rettung in ihrem Gottesdienst den schuldigen Dank entrichtet habe, hierauf gründet sie ihre Bitte um weiteren Beistand (v. 10 ff.). Es ziemt ihr (Ps 92 2 ff.) und Gott fordert es von ihr, dass sie ihn immerdar als ihren alleinigen Retter und damit als den allein wahren Gott preise[3].

---

[1] Hier ist v. 10 תִּקָּחֵנִי (vgl. Am 9 3) zu lesen. Von der göttlichen Gnade handelt der Psalm überhaupt nicht.

[2] Job 28 28 Prv 3 19 20 21 30 20 24. — Einigermassen unentschieden ist die Stellung des Judenthums zum Traum. Im Gesetz wird die Traumdeutung nicht verboten, als Mittel der Offenbarung blieb der Traum auch nach dem Exil in Ehren (Jo 3 1 Dan 2 4 7 Job 4 12 ff. vgl. Zach 10 2). Gott schickt Träume den Einzelnen wohl einmal zur Heimsuchung (Sir 31 6), um sie zur Busse zu rufen (Job 33 15). Verlacht wird aber die Traumdeutung als Wegleitung zum Glück. Man soll vielmehr Gott fürchten und das Gesetz halten, und im Allgemeinen sind die Träume nichtig (Koh 5 2 6 Sir 31 1—8).

[3] Das geschieht in den Psalmen zuweilen in der Form, dass dem Dank

Nur so kann seine Gottheit vor aller Welt offenbar werden, hierdurch erfüllt Israel in erster Linie seine Missionsaufgabe in der Welt. Das Lob Gottes wird vor allem im öffentlichen Gottesdienst „in grosser Versammlung“ laut (Ps 22 23 26 26 12 35 18 40 10 11). Sofern der gesammte Cultus ein Bekenntniss zum wahren Gott und eine Verkündigung seiner Herrlichkeit ist, ist seine Pflege eine der obersten Pflichten der Gemeinde. Ihre Gerechtigkeit vor Gott besteht auch darin, dass sie seinen Altar umkreist, um ihren Dank laut erklingen zu lassen und alle seine Wunder zu preisen, dass sie die Stätte seines Hauses und den Wohnort seiner Ehre liebt (Ps 26 6—8).

Diesem Lobe Gottes und dem Bekenntniss zu ihm gilt zunächst auch das häusliche Gebet, das die Frommen namentlich des Nachts üben (Ps 42 9 63 5ff. 119 62 149 5), aber auch die Noth der Gemeinde wird da von den Einzelnen vor Gott gebracht. Dreimal täglich betete schon früh Jeder in seinem Hause als Glied des Volkes Gottes (Dan 6 11 Ps 55 18). In seiner Kammer empfand er die Schwere des Zornes, der auf Israel lastete (Ps 6 7 77 7), aber auch seinen Jubel über die Wiederkehr der Gnade für Israel trug er bis hierher (Ps 42 9 63 5ff.)[1].

Die Verpflichtung gegen Gott erstreckt sich auf seine Diener, d. h. zunächst die Gemeinschaft der Frommen. „Ich bin allen verbündet, die dich fürchten“ (Ps 119 63). Es ist ein Cardinalgebot, die Gottlosen zu verachten, aber die Gottesfürchtigen zu ehren (Ps 15 4). Die Frommen suchen sich auch gegenseitig im Glauben zu stärken, wenn im Unglück der Zweifel sie beschleicht (Job 4 3 4). Sie reden überhaupt, was Gott gefällt (Prv 10 31 32), deshalb ist ihre Zunge kostbares Silber, ihr Mund eine Lebensquelle, ihre Lippen weiden Viele (Prv 10 11 20 21). Wer immerfort mit seiner Rede für die Sache der Wahrheit eintrat, schien dafür besonderen Lohn zu empfangen, von der Frucht seiner Lippen wurde er satt (Prv 12 14 13 2 18 20). Er hütete seine Lippen namentlich da, wo er durch Aeusserungen des Zweifels den Gottlosen gegenüber die Sache des Glaubens schädigen konnte (Ps 39 2 141 3).

Aber auch der Treue gegen Gott bedarf die Frömmigkeit. Es ist nicht leicht, den Versuchungen zu widerstehen, die das Glück und die Herrlichkeit der gottlosen Welt und ihre eigene innere und

---

für die erfahrene Hülfe die Bitte vorausgeschickt wird, die man in der Noth an Gott gerichtet hatte (Ps 22 23—32 28 6 ff.). Hiernach muss ich das ZATW 1888 73 f. Gesagte einschränken.

[1] Ueber das Fasten vgl. o. S. 319.

äussere Noth ihr immerfort bereitet. Aber keine Herrlichkeit der Welt darf ihren Stolz, die Wahrheit zu besitzen, niederbeugen. „Ich rede von deinen Zeugnissen vor den Königen und schäme mich nicht“ (Ps 119 46). Keine Schmach und Verfolgung darf sie im Gehorsam gegen das Gesetz wanken machen (Ps 119 141 161) und so wenig sie auch in ihren äusseren Erlebnissen von der Wahrheit des Glaubens erfährt, ihr Herz soll fest sein in der Treue (Ps 78 8 37). Sie hält sich zu Gott und kann von ihm nicht los, weil sie selbst von ihm gehalten wird (Ps 63 9 73 23 24). Dazu muss sie sich freilich ganz Gott hingeben in lauterem Gebet (Job 16 17 vgl. Ps 66 18). Viele heucheln gegen die Religion, indem sie mit halbem Herzen ihr anhängen (Sir 1 25ff.) und auf zwei Wegen gehen (Prv 28 6 18 Sir 2 12 vgl. 5 8 9).

§ 59. Die Moral.

Der göttliche Wille geht im Grunde allein auf die Erfüllung der Nächstenpflicht. Der gesetzliche Cultus und Ritus waren von grösster Bedeutung für die Begründung der jüdischen Gemeinde, durch sie gelangte der Monotheismus gegenüber dem Götzendienst zu allgemeiner Geltung. Für die äussere Darstellung der Gemeinde blieben sie stets unentbehrlich. Im Gottesdienst bringt das Opfer den Bestand der Beziehung zwischen Gott und Volk zum Ausdruck[1]. Es ist die selbstverständliche Form, in der Israel sich bei Gott in Erinnerung bringt[2], ihm seinen Gehorsam und namentlich seinen Dank[3] bezeugt, und nach Art des christlichen Sacraments versichert es die Menschen der göttlichen Gnade. Als Dankesbezeugung können Opfer und Gaben, aber auch Fasten dem Herrn gelobt werden[4]. Als gesetzliche Ordnung[5] wollen Cultus und Ritus aufs pünklichste[6] beobachtet sein, aber sie selbst sind bedeutungs-

---

[1] Vgl. o. S. 318f.

[2] Ps 20 4 Sir 32 6 7. Vgl. o. S. 318.

[3] Der heidnische Opferglaube, wonach durch das Opfer der Zorn Gottes gesühnt werden kann, wird Ps 51 18 19 abgelehnt, aber das festliche Dankopfer der geretteten Gemeinde wird als Gott wohlgefällig bezeichnet (v. 20 21). Vgl. Ps 27 6 54 8 96 8 107 22.

[4] Vgl. נֶדֶר Ps 22 26 50 14 56 13 61 6 9 65 2 66 13—15 76 12 116 14 17 18. Zunächst ist dabei an das Opfer des Mundes (Ps 119 108), d. h. das Dankgebet, gedacht, aber das Opfer ist eingeschlossen. — Ueber andere Gelübde vgl. Lev 27 Num 30 Koh 5 3ff.

[5] Vgl. das häufige כַּכָּתוּב und χάριν ἐντολῆς Sir 32 7.

[6] Daran fehlte es namentlich in den armseligen Verhältnissen, wie sie zu Anfang im neuen Jerusalem bestanden. Es handelte sich damals auch um die Durchsetzung der viel höheren Anforderungen, die die Unterhaltung des Cultus

los[1] neben dem Sinn, in dem sie geübt werden. Nur die Gottlosen und die Thoren meinen, dass man mit dem Opfer Sünden sühnen könne[2]. Daneben hat es vielleicht stets eine Richtung gegeben, die nach Art des Chronisten den Cultus höher schätzte, aber in den Psalmen und den Proverbien, im Buche Hiob und bei Sirach gilt es für selbstverständlich, dass die Summe des göttlichen Willens Liebe und Treue gegen den Nächsten sind. Eben in ihrer Erfüllung unterscheidet sich der Fromme vom Gottlosen, niemals ist bei Aufzählung der Gebote der Frömmigkeit[3] von Cultus und Ritus die Rede.

Man kann auch nicht verkennen, dass das sittliche Gefühl sich im Judenthum noch erheblich verfeinerte und veredelte[4]. Der Grund hierfür liegt vor allem darin, dass die religiöse Würde des Nächsten, d. h. zunächst jedes Volksgenossen, höher stand und energischer ihre Anerkennung forderte, als im alten Israel (vgl. o. S. 380). Aber zugleich fühlte sich hier der einzelne in einem Masse als Gegenstand göttlicher Fürsorge und Gnade, wie das dem alten Israeliten fremd war. Jeden Menschen hatte Gott im Mutterleibe gebildet (Job 10 8—12 31 15 vgl. Ps 139 13ff.) und ihm seine Lebensdauer festgesetzt (Job 14 5), Tag und Nacht behütete er ihn (Job 10 12 vgl. Ps 3 9 4 6 121 6 ff.). Eben dadurch fühlte er sich verpflichtet, seinerseits den Schwachen und Armen Mitleid und Liebe zu beweisen (Job 31 18 l. גִּדְּלַנִי und נְחַנִי), überhaupt aber im Nächsten den von Gott geschaffenen Menschen zu ehren (Prv 14 31 17 5 22 2 29 13). Hiob dehnt diese Verpflichtung sogar auf seinen Sclaven d. h. den Nicht-Israeliten aus.

---

an die Laien stellte. Dem Verfasser des Buches Maleachi ist es im Grunde auch nur um die Moral zu thun (3 5), aber die Lässigkeit, mit der Priester und Laien den Cultus betreiben, erscheint ihm natürlich als eine schwere Beleidigung Gottes, von dieser Sünde redet er an erster Stelle (1 6 ff.). Deshalb kann er auch die Bekehrung des Volkes zu einem guten Theil in die ehrliche Ablieferung des Zehnten und der Theruma setzen (3 7 ff.). Aber das war auch keine kleine Forderung. Aehnlich stand es mit der Durchführung des Sabbathgebots (Jes 58 Jer 17 19ff. Neh 13 15 ff.). — Sirach verachtet die Opfer als solche (32 1—5), aber als vorgeschrieben soll man sie reichlich geben und mit fröhlichem Angesicht die heiligen Abgaben entrichten (v. 6—13 vgl. 7 29ff.)

[1] Vgl. den Spott Ps 50 8—15 69 31 32.

[2] Ps 51 18 19 Prv 21 27 16 6 Sir 7 8 9 31 21—31 32 5 14—16. Dem Opfer der Thoren und Gottlosen wird das Gebet und die Andacht der Frommen gegenübergestellt Prv 15 8 Koh 4 17.

[3] Vgl. Ps 15 24 4f. Jes 33 14f. Prv 3 3 21 21 Job 31. Das letzte Stück bezeichnet den Höhepunkt der alttestamentlichen Moral und Frömmigkeit.

[4] Vgl. übrigens das S. 289f. über die Moralgebote des Gesetzes Bemerkte.

Strenge, ja harte Kinderzucht, fordern die Proverbien und Sirach[1], meistens bestand offenbar umgekehrt die weitgehendste Nachsicht[2]. Vor allem sollte der Vater bedacht sein, die Kinder zur Gottesfurcht anzuleiten und sie darin zu erhalten. Aengstlich wacht Hiob über den Herzen der Seinigen (1 5). Als selbstverständlich gegeben erscheint die höchste Ehrfurcht und Liebe der Kinder gegen die Eltern. In den Proverbien hält der Lehrer sie als das Motiv zu allem Guten den Schülern vor. Wer die Eltern ehrt und ihnen dient, ist des göttlichen Segens gewiss und kann seine Sünde damit sühnen (Dt 5 16 Sir 3 1—16). Auf einem Erbtheil, das der Sohn in unkindlichem Sinn vor der Zeit an sich gebracht hat, ruht kein Segen (Prv 20 21 vgl. 28 24). Furchtbar soll sichs rächen, wenn Einer den Eltern flucht (Prv 20 20 30 11 vgl. o. S. 290), mit dem schmachvollsten Verbrechertode soll aber auch der büssen, der den Vater verspottet und es verachtet der Mutter zu gehorchen (Prv 30 17).

In der Ehe bestand die Polygamie fort (Sir 26 6 37 11). Bemerkenswerth ist aber auch, dass der Priestercodex die Mägde der Erzväter zu Frauen erhebt (Gen 16 3 30 4 9). Im Gegensatz zu dem herkömmlichen Recht bereitet sich die neutestamentliche Anschauung vor, wonach die Ehe als solche überhaupt unlöslich ist (Mal 2 10—16)[3]. Die Frau hatte grossen Antheil an der Kindererziehung, oft wird sie neben dem Vater als die Lehrerin der Kinder genannt[4]. Sie regierte im Hause wie in alter Zeit, auch die Arbeit lag grösstentheils auf ihr. Auf ihrem Fleiss und Verstand beruhte deshalb das Gedeihen des Hauses (Prv 14 1 31). All ihre Tugend kommt aber aus der Gottesfurcht. Anmuth und Schönheit sind nichtig, aber ein Weib, das den Herrn fürchtet, soll man loben.

---

[1] Prv 23 13 14: Von der Ruthe stirbt der Knabe nicht, aber die Ruthe rettet ihn vom Tode. Vgl. 13 24 Sir 30 1 ff.

[2] Ebenso ist es zu verstehen, wenn strenge Behandlung der Sclaven empfohlen wird (Prv 29 19 21 Sir 30 33 ff.).

[3] Freilich wird dieser Gedanke hier zunächst dadurch hervorgerufen, dass Juden ihre alt gewordenen jüdischen Weiber verstossen, um heidnische zu heirathen, damit aber die religiöse Würde der Gemeinde verletzen. Als die Mutter von זֶרַע אֱלֹהִים soll der Jude sein Weib in Ehren halten. W. R. Smith (Encycl. Brit. s. v. Malachi) hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Text dieser Stelle zu Gunsten der Ehescheidung vocalisirt ist. Er ist aber auch in seinen Consonanten alterirt und in der LXX ist das noch mehr der Fall als im MT. Emphatisch heisst die Ehe nicht nur Bund (Mal 2 14 vgl. o. S. 164), sondern auch Gottesbund (Prv 2 17).

[4] Prv 1 8 4 3 6 20 23 22 30 17. Lemuel ist von seiner Mutter gelehrt (31 1). Die Mutter theilt mit dem Vater die Verantwortung (29 15).

Die Gottesfurcht verlangt von ihr, dass sie mit aller Kraft ihrem Eheherrn diene (Prv 31 30). Ein gutes Weib ist die Krone des Mannes (Prv 18 22) und eine ganz besondere Gottesgabe. Haus und Gut erbte man von den Eltern, aber von Gott kam ein verständiges Weib (Prv 19 14 vgl. Sir 7 19 26 1—4 13—18 36 23 ff.).

Indessen war die Ehe sehr oft unglücklich und, wenn man den Männern glauben darf, so lag die Schuld zumeist an den Frauen, die dem Ideal des Buches Ruth wenig entsprachen. Viel wird über die Zanksucht der Weiber geklagt (Prv 19 13 21 9 19 25 24 27 15 Sir 25 12—25 26 5—8), aber auch über ihre eheliche Untreue (Prv 5 7 Sir 23 22 ff. 26 9—12). Auch mit der Tugend der Haustöchter stand es nicht zum besten (Sir 7 24 42 9 ff.). Das Weib als solches wird öfter aufs ungünstigste beurtheilt. Ihre Güte ist schlimmer als die Bosheit des Mannes (Sir 42 13 f.), sie ist ein Uebel bitterer als der Tod (Koh 7 25 ff.), um Evas willen müssen alle Menschen sterben (Sir 25 23).

Das Gesetz bekämpft die Unzucht innerhalb der Familien (s. o. S. 322), mit leichterer Strafe belegt es den Umgang mit der Concubine eines Anderen (Lev 19 20 ff.). Es tritt aber auch der gewöhnlichen Unzucht entgegen, der Vater soll im Gedanken an die Heiligkeit des Landes die Hurerei der Tochter nicht dulden (Lev 19 29). Verbrannt werden soll die Priestertochter, die zur Hure wurde (Lev 21 9). Allerdings war der Umgang mit Huren unter der männlichen Jugend sehr verbreitet, aber es wird auch aufs eindringlichste vor ihm gewarnt. Er gilt nicht nur als verderblich für Gesundheit und Wohlstand, sondern überall auch als schmachvoll. Die Scham vor Vater und Mutter soll den Jüngling davon abhalten (Sir 41 17 23 14). Hiob hatte seinen Augen ein Gesetz gegeben, keine Jungfrau anzusehen (31 1). Als ein Feuer, das bis in die Hölle brennt, erscheint ihm der Umgang mit dem Weibe des Nächsten (31 12 vgl. Prv 5 21 22 Sir 23 16 ff.)[1].

Das Wesen von אֱמֶת wird Prv 3 29 30 (vgl. v. 3) dahin bestimmt, dass man gegen Niemanden Böses sinnen solle, der sich dessen nicht versehe, auch mit Niemandem streiten solle, der Einem nichts Böses angethan habe. Die inneren Zustände der jüdischen Gemeinde waren wenig glücklich. Immerfort wird geklagt über die Feindschaft, von der auch der Einzelne verfolgt wird. Ihn bedroht überall Hinterlist, die mit Lug und Trug, namentlich aber mit Verleumdung (vgl. o. S. 382 f.), ihm beizukommen sucht. Nach Sirach (9 13)

---

[1] Vgl. besonders noch Sir 23 4—6.

geht er stets zwischen Fallen und Schlingen einher und bei jedem Wort wird er belauert. Er fleht Gott an, dass er ihn seine Zunge und sein Herz behüten lehre, damit er nicht in Sünde gerathe und dadurch vor dem bösen Feinde zu Fall komme (22 25—23 3 28 24—26).

Aber die Frommen denken doch auch über sich selbst hinaus. Sie wissen, dass Gerechtigkeit ein Volk emporbringt, die Schande der Nationen aber die Sünde ist (Prv 14 34). Wo ein ungerechtes Urtheil zu befürchten ist, mischen sie sich in die Gerichtsverhandlung ein und ihre Gesetzeskenntniss, in der sie den Gottlosen überlegen sind (Prv 28 5 29 7), kommt ihnen dabei zu statten. Sie führen die Sache der hülflosen Armen (Prv 31 8 9) und retten sie durch ihre Einsicht (Prv 11 9 12 6 vgl. Job 29 12—17). Namentlich fürchten sie für sich selbst die Strafe Gottes, wenn sie ungerechten Bluturtheilen nicht engegentreten (Prv 24 11 12). In diesem Sinne heisst es wohl: Bis auf den Tod kämpfe für die Wahrheit, so wird Gott für dich kämpfen (Sir 4 28).

Wahrhaftigkeit und Redlichkeit unterscheiden vor allem den Frommen vom Gottlosen (Prv 6 16—19), eindringlich wird auch Ehrlichkeit in Handel und Wandel gefordert. Der Gottlose kommt mit Lügen zu Reichthum, durch Zins und Wucher (Prv 21 6 28 8), wogegen der Fromme ein zuverlässiger Geschäftsmann ist (Prv 28 20)[1]. Der Kaufmann ist als solcher verdächtig, nicht leicht bleibt er von Sünde frei (Sir 26 20 ff.), der wahre Beruf des Menschen ist der von Gott eingesetzte Ackerbau (Sir 7 15 vgl. Jes 28 23 ff.)[2].

Die Liebe (חֶסֶד) bedeutet nach Prv 3 3 27 28 die Wohlthätigkeit. Denn den Armen meiden seine Freunde und Brüder, ja sie hassen ihn (Prv 14 20 19 4 7), der Gottlose verachtet ihn und lacht über sein Unglück (Prv 14 21 17 5). Dagegen ist der Fromme ein Vater der Wittwen und Waisen (Job 31 16—18), er beweist den Armen Gutes, um ihren Schöpfer zu ehren (Prv 14 31) und sich selbst die Erhörung seiner Bitten (Prv 21 13) und die Vergebung der Sünden (Sir 3 28 f.) zu sichern. Er leiht Gott, damit der es ihm erstatte (Prv 19 17)[3]. Die Liebe vergiebt auch dem Nächsten, d. h. zunächst dem Freunde, die Schuld (Prv 10 12 17 9). Der Fromme vergilt aber

---

[1] Nach Lev 5 4 kann man sich von einem eidlichen Versprechen, durch dessen Erfüllung man sich unvorhergesehenen Schaden zufügt, durch ein Schuldopfer frei machen, Ps 15 4 wird das dem Frommen untersagt.

[2] Vgl. Prv 12 11 27 23—27 28 19 (10 5 14 4 24 27 30—34).

[3] Die Gerechtigkeit des Mildthätigen besteht ewig (Ps 112 9). Vgl. bes. Sir 29 8—13. Sirach macht aber den Vorbehalt, dass man dem Bösen keine Wohlthat erweisen solle (12 1 ff. vgl. 29 1—7 14—20).

auch wohl dem Feinde Böses mit Gutem. Er hat dabei die Genugthuung, ihn zu beschämen, und hofft auf den Lohn Gottes, wenn die Dankbarkeit des Feindes ausbleibt (Prv 25 21 22). Ein gewisser Egoismus blickt öfter durch, indessen hat der Fromme doch auch Freude am Guten als solchem (Prv 21 15).

§ 60. Veräusserlichung der Religion.

Als der wesentlichste Mangel der jüdischen Frömmigkeit erscheint ihr negativer Charakter, sie will in erster Linie das Böse meiden[1] und ist durchgehends die Verneinung der gottlosen Welt. Begründet wurde die jüdische Gemeinde im Gegensatz gegen das alte Israel, als ein neues Volk Jahves, das die Sünde der Väter meiden sollte. Späterhin orientirte sie sich viel mehr an dem Gegensatz, den sie in der Gegenwart vor sich sah, an der Sinnes- und Handlungsweise der Heiden und namentlich der Gottlosen. Fromm sind diejenigen, die ihr Herz und ihre Hände von den Sünden der Gottlosen rein halten (Ps 1 1f. 26 1ff. 34 14 15). Oefter werden in diesem Sinne die Sünden der Gottlosen aufgezählt (Jes 33 14ff. Ps 15 24 4f.).

Aus dieser negativen Natur der Frömmigkeit erklärt sich ihr pietistischer Rigorismus. Aus religiösem Scrupel mieden manche den Eid (Koh 9 2). Vielen galt es für gottlos, den Arzt zu gebrauchen (II Chr 16 12), Sirach muss energisch dagegen protestiren (38 1—15). In der syrischen Religionsverfolgung meinte man anfangs, sich am Sabbath nicht einmal wehren zu dürfen (I Macc 2 32ff.). Dazu gesellte sich eine asketische Selbstpeinigung, gegen die Sirach und Koheleth Einspruch erheben. Sirach muss mässigen Weingenuss und Gesang vertheidigen (34 27ff. 35 3ff.). Die Frommen thäten besser, der Seele zum Lebensgenuss zuzureden, dem der Tod so bald ein Ziel setzt (14 16 30 14ff.).

Die Frömmigkeit ist aber auch Parteisache und muss es sein. Es kommt den Frommen nun freilich darauf an, dass ihre Herzensgesinnung eine andere ist als die der Gottlosen, sie wollen dabei auch das Wesen der Frömmigkeit durchaus in der Moral sehen. Man wird auch zugeben müssen, dass sie eben im Kampfe mit ihren Gegnern in hohem Masse gelernt haben, was Glaube und was Pflicht war. Aber als Parteisache konnte die Frömmigkeit von der Unwahrheit nicht frei bleiben, die einer Parteisache überall anhaftet.

---

[1] סוּר מֵרַע Jes 59 15 Ps 34 15 37 27 Prv 3 7 4 27 13 19 14 16 16 6 17 Job 1 1 8 2 3 28 28.

Der grösste Eifer für die Sache Gottes bedeutete hier keineswegs immer eine Läuterung der Herzen, oft musste er ihr auch hinderlich sein. Man konnte der Religion sein Leben opfern, ohne der Gerechtigkeit der Propheten auch nur einen Schritt näher zu kommen. Immerfort musste die Frömmigkeit ihre nächste Aufgabe darin sehen, das Gesetz als äussere Ordnung zur Geltung zu bringen, das gelang ihr je länger je mehr. Aber darüber hinaus konnte sie für die Gesammtheit der Gemeinde nichts erreichen. Die Geschichte des Judenthums sollte es beweisen, dass in einer empirischen Gemeinde nicht der Wille Gottes, sondern nur die äussere Satzung zur Geltung gebracht werden konnte. Aber auch die Frömmigkeit selbst musste darüber immer gesetzlicher und immer äusserlicher werden, so lange sie überhaupt innerhalb der jüdischen Gemeinde ihre Befriedigung fand. Für das Gewissen war das zuletzt unmöglich.

Diese Veräusserlichung der Religion wurde aber vielmehr noch von einer anderen Seite herbeigeführt. Im älteren Judenthum fand das Gesetz daran ein Gegengewicht, dass der jüdische Glaube in den geschichtlichen Erlebnissen die Herrlichkeit Gottes, sein Urtheil über seine Gemeinde und seine Gesinnung und Stimmung gegen sie anschauen wollte. Darin bestand das Leben der älteren jüdischen Religion, hierauf beruhte ihre geschichtliche Wahrheit und ihr allmäliger Fortschritt. Denn hierdurch war eine lebendige Frömmigkeit ermöglicht, die weit mehr war als der blosse Gehorsam gegen das heilige Buch. Aber zugleich stiess der jüdische Glaube hier auf eine Schranke, die er nicht zu überwinden vermochte.

Es ist wahr, dass die jüdische Gemeinde sich in einer solchen Deutung ihrer Erlebnisse über die Furcht vor der Welt als solcher und über den Genuss der Welt als solcher erheben konnte. Aber gleichwohl brachte ihr Glaube die Welt nicht unter seine Füsse, er blieb von ihr abhängig, weil das äussere Erlebniss eben doch seine Wahrheit erweisen sollte. Freilich war diese Abhängigkeit keine absolute, der Glaube an die alleinige Herrlichkeit Gottes trotzte dem augenblicklichen Triumph der Heiden, und das Bewusstsein des Rechts der Gemeinde gegenüber der Welt, das Bewusstsein ihrer Frömmigkeit und der Gnade, in der sie bei Gott stand, boten immer wieder dem äusseren Unglück die Stirn. Aber in diesem fortwährenden Ringen mit der äusseren Wirklichkeit der Dinge ist der jüdische Glaube nicht nur erstarkt und geläutert, die Schläge, die der Weltlauf gegen ihn führte, haben ihn schliesslich auch erschüttert und anderseits ist er unter ihnen zuletzt auch so hart und starr geworden, dass seine Seele in ihm erstarb. Der Widerspruch

zwischen innerem Glauben und äusserem Erleben war endlos und unlösbar, und diese Einsicht war es vor allem, was zuletzt zur vollsten Veräusserlichung der Religion führte. In Betracht kommt hierfür die grosse Enttäuschung, in die die makkabäische Erhebung für die Frömmigkeit auslief. Sie hat dem Pharisäismus den Weg gebahnt. Schliesslich machte die zweite Zerstörung Jerusalems der Existenz der jüdischen Centralgemeinde ein Ende und schnitt den Juden damit jede Möglichkeit ab, in ihren äusseren Erlebnissen die Wahrheit ihres Glaubens zu erfahren. Von da an blieb ihnen nichts übrig, als die resignirte Erfüllung des göttlichen Willens in Gestalt des Gesetzes, das sie nun erst recht in seinen Zwang nahm. Die Hoffnung, ohne die sie freilich nicht leben konnten, gehörte allein einer ungewissen Zukunft an, deshalb musste diese Hoffnung aber auch völlig verweltlicht werden und die Frömmigkeit zu einem Mittel zum Zweck herabsinken.

Es gab nur den Ausweg, dass der Glaube sich allein auf seine innere Gewissheit und seine eigene Seligkeit stellte, und die jüdische Gemeinde hat einem solchen Glauben die Wege bahnen müssen, aber sie selbst hat sich nicht auf ihn zu stellen vermocht. Im 73. Psalm wagt der Glaube diesen kühnen Sprung. „Wenn ich dich nur habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Ob mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, o Gott, meines Herzens Trost und mein Theil." Mit Gott in Gemeinschaft stehen (קִרְבַת אלהים v. 28) und ihm dienen zu dürfen, soll dem Glauben genug sein. Nicht nur auf jeden Lohn der Frömmigkeit, auch auf jeden äusseren Erweis der Gnade bei Gott wird hier verzichtet. Von einem Leben nach dem Tode, wo das Glauben zum Schauen würde, ist hier so wenig die Rede wie vom Heil der messianischen Zeit[1]. Nur darauf muss der Dichter reflectiren, dass das Glück der Gottlosen einmal ein Ende nimmt, Gott muss Herr bleiben. Dagegen wird hier die Gemeinschaft des Frommen mit Gott als eine einfache Wirklichkeit empfunden, die als solche feststeht und als solche dem Herzen genügt. Daran wird nicht gedacht, dass die göttliche Herrlichkeit an der jüdischen Gemeinde offenbar werden, dass mit der Gemeinde das Recht über das Unrecht, die Frömmigkeit über die Gottlosigkeit triumphiren müsse. Einzigartig steht dies Gebet im Psalter und überhaupt in der vorchristlichen Religions-

[1] Die Worte וְאַחַר כָּבוֹר תִּקָּחֵנִי v. 24 können unmöglich bedeuten: Und du nimmst mich endlich mit Ehren an. Offenbar liegt ein Textfehler vor. Wellhausen hat emendirt: וְאַחֲרֶיךָ בְּיָד תִּקָּחֵנִי = du ziehst mich dir nach an deiner Hand.

geschichte da, ihm zur Seite stellt sich nur das Buch Hiob, das für den Einzelnen dasselbe fordert, was dieser Psalm für die Gemeinde (v. 1). In der That ist es das Herz des Einzelnen, das der Gemeinde dies Bewusstsein der Gnade geben will. Aber eine empirische Gemeinde konnte es nicht fassen, nur die Einzelnen waren dazu im Stande und unter ihnen auch nur die Auserwählten. Deshalb waren die Wege des Herzens und Gewissens für den Einzelnen zuletzt andere als für die jüdische Gemeinde, dieser Individualismus konnte im Judenthum seine Befriedigung nicht finden, im Christenthum, das ihn dauernd begründete, hat er sich von der jüdischen Gemeinde geschieden.

C. Der überweltliche Gott.

Im jüdischen Gottesglauben steht überall Widersprechendes neben einander. Als den allmächtigen Herrn der Welt, als den allgegenwärtigen und allwissenden Richter hatten die Propheten ihren Gott dem Volke gegenübergestellt. Auch die Juden fürchteten ihn als solchen (Ps 139) und vielmehr noch sollte er in beider Hinsicht ihr Trost sein. Der Allwissende kannte die Unschuld und Frömmigkeit seiner Diener (Ps 11 4) und das Unrecht und die Gottlosigkeit seiner Feinde (Ps 94 9ff.). Weil er jedes Menschenherz gemacht hatte, waren ihm alle Gedanken der Menschen bekannt (Ps 33 15 139 13 I Reg 8 39). Deshalb sollte er auch auf die Frommen immerfort Acht haben, um sie rechtzeitig von der Sünde abzubringen (Ps 139 23 24). Nahe war er seinem Volke und auch dem einzelnen Frommen in seinem Ernst, wie in seiner Gnade und Treue, wie die Psalmen und das Buch Hiob zeigen. Aber anderseits war er doch auch unnahbar fern. Unerfüllbar erscheint der sehnsüchtige Wunsch Hiobs, vor ihn zu treten, und das Verlangen Israels, dass er den Himmel zerrisse und herabführe (Jes 63 15). Allmächtig war er in seiner Herrschaft über die Welt und doch schien sein Wille vielfach nicht zum Ziel zu kommen, weil andere übermenschliche Mächte zwischen ihm und der Welt standen (s. u. § 63). Er allein war ewig nach rückwärts und vorwärts, aber auch seine Ewigkeit war nicht nur tröstlich, sondern auch furchtbar für die vergänglichen Menschen (Ps 102 26—28).

Als echtjüdisch erscheint uns die Gottesvorstellung des Priestercodex, der im Gegensatz gegen die älteren Erzähler der Genesis alle anthropomorphischen und anthropopathischen Redeweisen vermeidet. Gott schwört hier nicht, ihn gereut nichts, nirgendwo wird ihm hier menschenähnliches Wesen oder Bedürfniss beigelegt, er ist

der rein überweltliche und selbstgenügsame Herr. Er redet zu den Menschen nicht im Traum, von keinem Gesicht, nicht einmal von Engeln ist die Rede. Er erscheint selbst, aber in unsagbarer Weise, um zu segnen und seine Gnade zu erklären. In unsagbarer Weise ist er auch auf dem Deckel der Lade gegenwärtig. Auch sein Walten bedarf kaum irgendwo natürlicher Vermittlung, seinem Wort und Willen fügt sich widerstandslos die Natur und die Menschenwelt. Schon dieser rein übernatürliche Gott steht den Menschen fern.

Freilich erscheint Jahve auch bei den Juden oft als die lebendigste Persönlichkeit. Sie reden von seinem Zorn und Hass, seiner Gnade und Liebe in anschaulichster Weise. Er fährt auch jetzt noch durch die Lüfte (Jes 19 1 Ps 104 3), er kommt im Gewitter und wird auch noch als Krieger gedacht[1]. Man hielt an seiner Gegenwart im Tempel fest, obwohl der Himmel sein Stuhl und die Erde seiner Füsse Schemel war. Oft heisst es, dass sein Volk bei seinem Heiligthum unter dem Schutz seiner Flügel sitzt, wie die Küchlein bei der Henne. Man scheute sich sogar nicht, von seiner Gestalt zu reden und sie zu beschreiben (Ps 18 8ff. Ez 1 26ff. Dan 7 9ff.). Aber in hohem Masse haben wir da überall eine künstliche Repristination vor uns. Wie ein todtes Gewicht erscheint der Zorn Gottes bei Daniel und wie eine Mechanik sein Gericht über den Gog bei Ezechiel. So ist der überweltliche Gott für die Juden nicht nur der lebendige und überall nahe, sondern auch der weltferne Gott und das letztere überwog. Auch die Preisgabe des Gottesnamens Jahve hat zunächst diese Bedeutung[2].

§ 61. Die Schöpfung.

Der Glaube, dass Gott die Welt geschaffen habe, war für die Juden ein wichtiges Correlat ihres geschichtlichen Gottesglaubens.

---

[1] Als Krieger (z. B. Ps 35 1ff. 68 22 24 110 6), als Gewittergott (Ps 29 Nah 1 3ff.), beides zugleich (Jes 66 15f. Hab 3 3ff. Ps 18 8ff. 68 8ff. 144 5ff.).

[2] Wohl mit Recht behauptet Wellhausen (Isr. Gesch.[3] S. 221), dass die Juden nicht etwa aus frommer Scheu den Gottesnamen Jahve aufgaben, sondern vielmehr deshalb, weil ihr geschichtlicher, nationaler, ihnen allein eigener Gott nicht mehr recht lebendig war. Vgl. auch Dillmann, Altt. Theol. S. 220. Der Name Jahve fehlt in den Memoiren Nehemias, in der Chronik, wo der Chronist selbst am Wort ist, und bei Koheleth. In der zweiten Psalmensammlung ist Jahve in Elohim corrigirt, in der dritten wird Jahve als Adonai zu lesen sein. Ebenso dürfte ייי im Sirach gemeint sein. Ueber אֲדֹנָי s. o. S. 239, über אֱלוֹהַּ S. 30, über שַׁדַּי S. 31, über צְבָאוֹת S. 201ff. צוּר findet sich zuerst Jes 17 10 30 29 Hab 1 12, dann Jes 44 8 und an nachexilischen Stellen.

In dieser Bedeutung erscheint er zuerst bei Deutero-Jesaja (s. S. 348 f.). Gottes Herrschaft über die Welt, namentlich aber seine zukünftige Weltherrschaft ist dadurch verbürgt, dass er Himmel und Erde gemacht hat und sie seitdem ihm gehören (Ps 24 1 2) und in seiner Gewalt sind[1]. Deshalb vertraut auf ihn sein Volk und müssen die Heiden ihn fürchten. Die Himmel verkünden seine Ehre und alle seine Werke preisen ihn als den, der alle Kreatur erhält und trägt, sie tödtet und durch seinen Geist wieder ins Leben ruft[2]. Die Juden lassen sich dabei gelegentlich die Vorstellungen heidnischer Kosmologie (s. S. 371) gefallen. Sie konnten auch von dem wunderbaren Sonnenmann reden, als der zeugenden Naturkraft und dem Helden, der seine Bahn läuft, für sie war er nur ein Geschöpf Gottes (Ps 19 5 6). Dagegen bringt Gen 1 den specifisch jüdischen Schöpfungsglauben in seiner eigenthümlichen Erhabenheit zum Ausdruck. Als der Schauplatz des geschichtlichen Waltens Gottes ist die Welt nicht nur völlig in seiner Gewalt, er hat sie auch von Anfang an für diese Bestimmung hergerichtet. Alles ist geworden, weil Gott es wollte, und durch sein Wort, durch das er die Geschichte leitet, hat er auch die Welt gemacht. Auf seinen Befehl entstanden die Dinge und zwar entstanden sie sofort in Vollkommenheit, d. h. so wie er sie wollte. Er gab ihnen ihre Namen und bestimmte damit ihre Aufgabe und ihre Stellung in der Welt. So ist die Welt nur Mittel zum Zweck, aber sie ist das auch in allen ihren Theilen und dieser Zweck ist die Verherrlichung des Einen Gottes. Er freut sich freilich an der buntfarbigen Menge von lebendigen Wesen, die Wasser, Luft und Erde erfüllen. Er hat Gefallen an ihrem Glück, indem er sie segnet. Aber auch darin offenbart sich vor allem seine Herrlichkeit. Um sie ans Licht zu stellen, hat er auch den gottähnlichen Menschen geschaffen und ihn zum Herrscher über die Erde bestellt. Denn Gott allein ist es, der alles unter die Füsse des Menschen that, und allein nach Gottes Gesetzen soll der Mensch auf Erden schalten. In der Menschheit, die nach seinem Willen die Welt regiert, gipfelt die Schöpfung.

[1] Die Juden wundern sich namentlich darüber, dass das Meer die ihm von Gott gesetzte Grenze nicht überschreitet (Jer 5 22 Ps 33 7 104 9 Prv 8 29 Job 38 8—11).

[2] Ps 8 19 104 reden nicht von allgemein menschlichem Standpunkt aus von der in der Natur sich offenbarenden Grösse Gottes. Das jüdische Glaubensinteresse blickt deutlich durch (8 2 f. 104 35). Die Juden wussten wohl, dass sie allein den Jahve als den allmächtigen Herrn der Welt kannten (135 5 ff.) und sie allein sich an seiner Schöpferherrlichkeit freuten (104 33 f.). Vgl. sonst Sir 42 15 ff.

Wohl offenbart sich sein allmächtiger Herrscherwille auch in den unverbrüchlichen Ordnungen, die er der Natur gab und die er immerdar aufrecht erhält. Auch Sonne, Mond und Sterne regieren[1] im Himmelsraum, um Gottes Herrschaft zu veranschaulichen. Aber das ist doch nur die Randzeichnung des Bildes, das die von ihm beherrschte Geschichte der Welt vor Augen stellt. Mit der grössten Selbstverständlichkeit reiht sich die Weltgeschichte an die Weltschöpfung an. Wie aber die Weltherrschaft Gottes die Antithese zur Weltherrschaft der Heiden ist, so steht auch die Weltschöpfung durch Gott im Gegensatz gegen das Heidenthum.

Die Schöpfungsgeschichte von Gen 1 geht vom Chaos aus. Der Verfasser gebraucht freilich den Ausdruck nicht, vielleicht hatte er keinen entsprechenden, vielleicht vermeidet er ihn absichtlich. Aber die Vorstellung vom Chaos liegt deutlich vor. Zuerst sagt er dafür v. 2 die Erde (הָאָרֶץ), sofern die gegenwärtige Erde der Hauptsache nach das frühere Chaos repräsentirt. Weiter redet er von der Fluth (תְּהוֹם), um anzudeuten, wodurch das Chaos sich von der gegenwärtigen Erde unterschied. Dann setzt er für תהום einfach das Wasser (הַמַּיִם), das das Chaos überströmte. Neben dem Chaos steht als zweites Schöpfungsprincip die רוּח, die brütend über dem Chaos schwebte. In so weit stimmt der Verfasser mit Philo von Byblos. Dem Brüten des Geistes über dem Chaos liegt auch die Vorstellung vom Weltei zu Grunde. Freilich ist es nun Gottes Geist, der über dem Chaos brütet, aber mit dem eigentlichen Gedanken des Verfassers, wonach Gottes Befehl alles vollbringt, ist es im Grunde unvereinbar, dass eine andere Thätigkeit Gottes am Chaos seinem Schöpferbefehl vorarbeitete. Im Brüten wird Leben übertragen.

Von einer Schöpfung des Chaos durch Gott ist dagegen nicht die Rede. Man kann v. 1 nicht so verstehen. Denn Himmel und Erde sind nicht das Chaos, sondern der Kosmos. Allerdings konnte der Verfasser für das Chaos Himmel und Erde setzen, sofern Himmel und Erde aus dem Chaos hervorgingen. Aber dann durfte er v. 2 nicht fortfahren: und die Erde war ein wüster Wirrwarr. Er musste sagen: Himmel und Erde waren das. Man kann auch nicht mit Raschi v. 1 2 als Vordersatz zu v. 3 fassen: Im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf und die Erde ein wüster Wirrwarr war . . . . da sprach Gott: es werde Licht! Da fiele auf die Schöpfung des Lichts ein ganz ungerechtfertigter Nachdruck[2].

---

[1] Ganz kann sich der Verf. der Poesie der Naturreligion doch nicht verschliessen; vgl. Job 38 33.

[2] Ebensowenig darf man hier mit Lagarde eine Bestreitung der persischen

Ferner finden sich solche Perioden im Hebräischen selten und nur da, wo es sich um Recapitulation bekannter Thatsachen oder um Aneinanderreihung von leicht und glatt sich zusammenfügenden Umständen handelt. Aber beides ist hier nicht der Fall. Vor der Hand liegt es dagegen, v. 1 als die vorläufige Zusammenfassung für alles im Folgenden näher Ausgeführte zu nehmen: Die Weltgeschichte begann damit, dass Gott Himmel und Erde schuf. Auch solche vorläufige Zusammenfassungen sind freilich im A. T. nicht gewöhnlich. Obendrein hat vor v. 1 ursprünglich vielleicht 2 4ª gestanden. Aber es liegt hier doch ein ausserordentlicher Fall vor. Der Verfasser konnte nicht beginnen: Zuerst war das Chaos und über dem Chaos der Geist Gottes. Er durfte die Idee vom Chaos nicht so an die Spitze stellen. Sie ist für sein Vorstellen freilich unentbehrlich, aber er ordnet sie dem religiösen Schöpfungsgedanken unter. Deshalb war es natürlich und nothwendig, dass er diesen Gedanken als den leitenden vorweg an erster Stelle zum Ausdruck brachte.

Auch bei den einzelnen Dingen wird nirgends gesagt, dass Gott sie aus dem Nichts[1] ins Dasein rief. Vielmehr ist die Vorstellung die, dass die Stoffe der Dinge im Chaos vorhanden waren. Das ist schon daraus deutlich, dass der Verfasser den Gedanken, dass der Schöpferbefehl die Dinge ins Dasein rief, nicht consequent durchführt, sondern daneben sagt, dass Gott die Dinge machte und schuf (v. 7 16 21 25 27). Sodann lässt die Erde nicht nur die Vegetation, sondern auch die Landthiere aus sich hervorgehen (v. 12 24), danach wird man annehmen dürfen, dass auch die Menschen aus dem Stoff der Erde und Vögel und Fische aus Stoffen, die in Luft und Wasser waren, entstanden sein sollen. Aehnlich wird die Entstehung des Firmaments und der Gestirne gedacht sein. Letztere sind gewiss aus Licht gemacht. Nach v. 2 enthielt das Chaos aber auch die

---

Lehre von der Ewigkeit des Lichtes finden wollen. Dem Verf. kommt es nicht darauf an, dass das Licht einst nicht war, sondern nur darauf, dass das Chaos lichtlos war. Das Licht ist Princip aller Ordnung und sein erstes Aufleuchten der Anfang der Weltherrschaft Gottes, die auch in der täglichen Wiederkehr des Lichts immerfort in die Erscheinung tritt (Jer 31 35 36 Job 38 12—15). Die Worte יְהִי אוֹר reichen auch nicht aus, das Gewordensein des Lichts im Gegensatz zur gegentheiligen Meinung auszudrücken. Uebrigens dürften den souveränen Geist von Gen 1 solche speciellen Irrthümer der Heiden sehr wenig gekümmert haben. Vgl. Cheyne, Bampton Lectures p. 283. W. Caland, ThT 1889, 179 ff. Lagarde, Purim p. 44.

[1] Auch II Macc 7 28 hat ἐξ οὐκ ὄντων nur den Sinn, dass die Dinge vorher nicht existirten.

Keime der Dinge, sofern das Brüten des Geistes überhaupt einen Sinn haben soll. Auch das Licht soll gewiss nicht aus dem Nichts entstanden sein. Denn an die Schöpfung aus dem Nichts kann bei keinem Ding gedacht sein, wenn bei anderen an die Schöpfung aus einem Stoff gedacht ist, und das letztere ist bei mehreren Dingen evident der Fall. Freilich strahlt das Licht nicht von Gott selbst aus, wahrscheinlich stellt sich aber unbewusst die Vorstellung der aufgehenden Sonne ein. Die spätere Idee einer Schöpfung aus dem Nichts ist nur zu verstehen als die Antithese zu der Lehre, dass die Materie unabhängig von Gott und gegensätzlich zu ihm präexistirte. Vielleicht kannte der Verfasser von Gen 1 diese Lehre, aber er fühlte sich nicht veranlasst, ihr gegenüber Stellung zu nehmen [1].

Das Bedeutsame an Gen 1 ist eben der Contrast, in dem der religiöse Schöpfungsglaube des Verfassers zu dem heidnischen Mythus steht, der seiner Erzählung den Stoff giebt. Offenbar nimmt er an diesem Product babylonischer Wissenschaft auch ein intellectuelles Interesse, in voller Reinheit liegt der religiöse Schöpfungsglaube hier nicht vor. Während der Dichter des Hiob c. 38 alle derartigen Speculationen über den Hergang der Schöpfung verspottet, hält er diese Darstellung der successiven Entstehung der Dinge gewiss nicht für blosse Vermuthung [2]. Aber der religiöse Glaube

---

[1] Nur von Ordnung der Materie, nicht aber von ihrer Schöpfung ist auch Job 28 25f. die Rede.

[2] Vgl. Wellhausen, Prolegomena [4] S. 301ff. — Die intensive Reflexion, die Gen 1 zu Grunde liegt, ist auch aus der inneren Correspondenz der Schöpfungsacte evident. Durch die drei grossen Scheidungen entsteht die Reihe der Elemente, ihnen gegenüber steht die Reihe der lebenden Wesen (zu diesen gehören auch die Gestirne), die in jenen Elementen ihr Wesen haben. Die beiden Reihen entsprechen einander sehr genau. Zuerst entstehen Tag und Nacht, in denen Sonne und Mond regieren (= 1. und 4. Werk), bei der Scheidung von Himmel und Erde entstehen unter dem Firmament Luftraum und irdisches Wasser, in denen die am Firmament fliegenden Vögel und die Fische leben (2. und 5. Werk), durch die Scheidung von Wasser und Land entsteht endlich das Festland für Landthiere und Menschen (3., 7. und 8. Werk). Das 4. Werk, die Schöpfung der Vegetation, steht zwischen beiden Reihen in der Mitte. Aber es fügt sich zum 3. und beiden entspricht das 7. und 8., da Landthiere und Menschen von der Vegetation leben.

Uebrigens finden sich im A. T. sehr verschiedene Vorstellungen über den Hergang der Schöpfung. Stark weichen von Gen 1 ab Gen 2 Job 38 4ff. Nach Ps 24 2 ruht die Erde wie Gen 1 über dem unterirdischen Meere, nach Job 26 7 schwebt sie frei im Weltraum. Vgl. dort weiter v. 8—10 38 7. Dagegen ist Ps 104 eine Nachbildung von Gen 1 und dasselbe gilt von Prv 8 24ff. Hier werden zuerst die Bestandtheile der Erde aufgezählt, indem vom Ferneren zum Näheren

dominirt. Indem Gott Licht über das Chaos ausstrahlen lässt, tritt er seine Herrschaft über die Welt an, um sie sofort durch seine Befehle zu gestalten.

Der Gedanke, dass die Welt nur für die gottgeleitete Geschichte geschaffen sei, findet seine Vollendung in der Idee, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes[1] geschaffen sei. Die Gottähnlichkeit der Menschen, die freilich auch als eine leibliche (5 3) vorgestellt ist, bedeutet seine geistige Anlage, die ihn über das Thier erhebt und ihn zur Herrschaft über die Welt befähigt. Sie bedeutet ferner die Fähigkeit, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen und nach seinem Willen zu handeln, und endlich die einzigartige Würde, die ihm vor aller Kreatur zukommt. Daraus ergiebt sich für ihn die Pflicht, nur dem göttlichen Willen gemäss über die Welt zu herrschen und wie an sich selbst, so auch an den Mitmenschen die göttliche Würde zu wahren und zu scheuen.

Mit souveränem Selbstbewusstsein steht der Jude der Welt und der Natur gegenüber — Furcht vor der Welt kennt er nicht — aber

---

fortgeschritten wird: Wasser, Berge, Land (v. 24—26). Indem der Verfasser sodann auf den Himmel kommt (v. 27), wird er dazu geführt, den Hergang der Schöpfung vorstellig zu machen. Das Himmelsgewölbe (חוג) ruht wunderbar auf dem (irdischen) Ocean (v. 27), übrigens ist es so stark, dass es die himmlischen Wasser tragen kann, sodass diese nicht herabstürzen. Hierdurch sowie dadurch, dass auf der Erde die Quellen des Oceans fest verschlossen wurden, ist der Bestand der Erde gesichert (v. 28). Uebrigens darf das Meer auch von der Seite her das Land nicht überschwemmen und schliesslich ruht das Land noch auf Fundamenten (v. 29). — Populär dachte man die Welt als einen Bau, den Gott gegründet habe (יָסַד Jes 48 13 51 13 Job 38 4 Prv 3 19, כּוֹנֵן Ps 24 2). Die Erde ruht auf Säulen (אֲדָנִים, מְכוֹנִים, עַמּוּדִים Job 9 6 38 6 Ps 75 4 104 5), die zugleich den Himmel tragen (Job 26 11), d. h. den Bergen. Als Scheibe hat Gott die Erde ausgebreitet (רָקַע Jes 42 5) und den Himmel wie ein Zelttuch ausgespannt (נָטָה Jes 42 5 Job 9 8, טִפַּח Jes 48 13 51 13). Vgl. auch oben S. 348f. Aber auch von einer Geburt der Erde und der Berge (יָלַד und חוֹלֵל Ps 90 2), des Meeres (Job 38 8) und des Regens (הוֹלִיד Job 38 28ff.) ist die Rede, selten vom Schöpferwort (Ps 33 6 9). — Gen 2 finden sich zwei Vorstellungen über die Entstehung des Lebens auf der Erde. Nach der einen wurde die Erde von einem Sprudel (אֵד?), der aus ihr aufstieg, befruchtet (v. 6), nach einer anderen von den vier Weltströmen, die in Eden entspringen (v. 10ff.). Aber die letztere ist dem Verfasser nicht mehr verständlich.

[1] Genauer meint der Verfasser: „nach göttlichem Bilde.“ Gen 9 6 sagt Gott: „denn בְּצֶלֶם אלהים hat er den Menschen gemacht.“ Offenbar mag er ihn nicht sagen lassen: „nach meinem Bilde.“ Deshalb heisst es auch 1 26: „nach unserem Bilde“, d. h. nach dem Bilde der Himmlischen. Ebenso ist 5 1 בצלם אלהים = göttliches Ebenbild. Nur 1 27 entschlüpft dem Verfasser aus Anlass des Rhythmus בְּצַלְמוֹ. — Richtig erklärt Ps 8 6 Sir 17 3—7. Dagegen wird Sap Sal 2 23 24 die ἀφθαρσία aus dem göttlichen Ebenbild hergeleitet.

auch mit dem Gefühl der höchsten Verantwortlichkeit. Das ist die praktische Consequenz des prophetischen Glaubens an die Weltherrschaft des einen Gottes. Als Gottes Stellvertreter kann und soll der Mensch die ganze Welt sich unterthan machen, aber auch nur als solcher. Seiner Willkür darf er nicht folgen, sondern allein dem geoffenbarten Gotteswillen. Das Heidenthum schwankt zwischen übermüthigem Missbrauch der Welt und kindischer Furcht vor ihren Mächten.

Als der abstracteste, in gewissem Sinne aber auch als der grossartigste Ausdruck der jüdischen Geschichtsbetrachtung muss die Geschichtsübersicht des Priestercodex gelten. Die genealogischen Reihen, die hier von Adam abwärts führen, gliedern nicht nur Israel in den Zusammenhang der Weltgeschichte ein, sie geben vielmehr einen Ueberblick über die gesammte von Gott geschaffene und beherrschte Menschheit. Aus dem einheitlichen Zweck der Geschichte ergiebt sich ohne Weiteres die Einheit des Menschengeschlechts, die Abstammung von einem Paar[1]. Die Heiden sind freilich Folie für das auserwählte Volk, aber auch so illustriren sie die Weltherrschaft des Einen Gottes. Wie die leeren Namen dieser Reihen so haben auch die Zahlen der damit verbundenen Chronologie den Zweck, sie zu veranschaulichen, sie bedeuten die Dauer und die einzelnen Abschnitte seiner Regierung. Das Wichtigste ist aber der unmittelbare Anschluss des Geschichtslaufs an die Schöpfung der Welt.

§ 62. Geist und Wort Gottes.

Mit der Schöpfung und Beherrschung der Welt durch Gott stehen im engsten Zusammenhang die Ideen des Geistes und des Wortes Gottes.

Das Wort רוח bedeutet zunächst Luftbewegung, den Wind, aber auch den Athem, und weil im Athem die Thatsache des Lebens in die Erscheinung tritt, auch die dem Körper innewohnende Lebenskraft. Ohne רוח giebt es kein Leben (Hab 2 19), beim Tode verlässt sie den Körper (Ps 146 4), sie geht aber auch dem Erschöpften aus und kehrt wieder, wenn er sich erholt (I Sam 30 12 Jdc 15 19). Sie ist ferner der Lebensmuth und zuweilen geradezu der Muth, der dem Verzagten entweicht (Jos 2 11), dann aber neu im Menschen auflebt (Gen 45 27). Die רוח wird daher beunruhigt (Gen 41 8), geängstigt (Job 7 11) und betrübt (Jes 54 6), sie wird zerbrochen (Ps 51 19) und zerschlagen (Jes 66 2) und verglimmt (Jes 61 3), sie trinkt so-

[1] Vgl. oben S. 377.

gar das Gift der Pfeile Gottes (Job 6 4). רוח bedeutet sodann auch die Energie des Wollens und des Handelns[1]. Der Hochmüthige ist גְּבַהּ ר׳, der Demüthige שְׁפַל ר׳, der Gelassene נֶאֱמַן ר׳, der Zornmüthige und Ungeduldige קְצַר ר׳, der Langmüthige אֶרֶךְ ר׳. רוח kann geradezu den Zorn bezeichnen (Jdc 8 3 Zach 6 8). Vgl. auch הִקְשָׁה יהוה אֶת־רוּחוֹ (Dt 2 30). Der freudige Muth ist רוח נְדִיבָה (Ps 51 14). רוח ist aber auch der blosse Willenstrieb (Ex 35 21). Die falschen Propheten gehen ihrer רוח nach statt dem Willen Jahves (Ez 13 3), die Judäer sind in ihrer Verkehrtheit תֹּעֵי רוח, d. h. irren Geistes (Jes 29 24). Die Absichten der Menschen sind מַעֲלוֹת רוּחָם, d. h. das was in ihrem Willen auftaucht (Ez 11 5 vgl. הָעֹלָה עַל־רוּחֲכֶם Ez 20 32). רוח bedeutet freilich nicht den freien Willensentschluss, wohl aber die gesammte (event. religiöse und sittliche) Willensrichtung. Mit Kaleb war eine andere רוח als mit den übrigen Kundschaftern (Num 14 24). Gott prüft als Richter die רוּחוֹת der Menschen (Prv 16 2). In der רוח des Frommen ist kein Trug (Ps 32 2).

Inzwischen gehen Denken und Wollen für den antiken Menschen überall in einander über. Das Herz ist bei Griechen und Hebräern der Sitz von beidem. Auch רוח kann deshalb das Denken bezeichnen. An Stellen wie Ez 13 3 Jes 29 24 (vgl. Ps 95 10) Ez 11 5 20 32 ist beides gemeint. נִשְׁמַת אָדָם (wenig verschieden von רוח א׳) heisst Prv 20 27 das Bewusstsein (vgl. auch Job 32 8).

נֶפֶשׁ hat dieselbe Grundbedeutung wie רוח, zuweilen wechseln die Wörter als völlig gleichwerthig (Job 12 10). Beim Tode heisst es ebensowohl, dass die רוח ausgeht, wie dass die נפש ausgeht (Ps 146 4 vgl. Gen 35 18 I Reg 17 21). Aber die נפש, die auch einen bestimmten Sitz im Körper, nl. im Blute, hat (Gen 9 4 Lev 17 14), ist nicht wie רוח nur die Energie des Lebens, Wollens und Handelns[2], sondern ihr Träger und überhaupt das Ich im Menschen (נַפְשִׁי = ich selbst). Es heisst רוח חַיִּים, aber נפש חַיָּה. Nur נפש ist auch = ein Individuum, nur die נפש stirbt (Num 23 10 Jdc 16 30). Im Allgemeinen kommt nur ihr Empfindung zu, sie allein begehrt, liebt und hasst[3].

---

[1] רוח deckt sich in hohem Masse mit dem θυμός im homerischen Sprachgebrauch (E. Rohde, Psyche S. 433).

[2] Erst spät wird רוח als Subject des Erkennens bezeichnet. Allein Ps 77 7 scheint dieser Sprachgebrauch deutlich vorzuliegen. Vereinzelt erscheint רוח an einer späten Stelle wohl auch als Subject des Wollens (Jes 26 9). Einzig steht im Kanon der Gebrauch von רוח Koh 3 21 da; vgl. darüber in § 66. — Dan 7 15 übersetzt man „betrübt ward mein Geist in seiner Scheide“ (בנדנה), was heissen soll „in meinem Körper“. Man hat aber wohl mit Recht emendirt בגין דנה = „betrübt ward mein Geist darüber“.

[3] Von einer Trichotomie ist keine Rede, vielmehr wird das den Körper

In Anwendung auf den Menschen hat sich der Begriff von רוח gewiss in der oben angegebenen Weise entwickelt, umgekehrt dagegen der Begriff der göttlichen רוח, ihrer Einwirkung auf die Menschen und die Welt und ihrer Einwohnung in ihnen.

Die רוח, die die Menschen in Wollen und Handeln treibt, ist nicht immer ihre eigene. רוח heissen auch aussermenschliche und übermenschliche Mächte, die sie in ihrem Wollen und Handeln bestimmen. Ueber den eifersüchtigen Mann kommt eine רוח קִנְאָה (Num 50 14 30). Nach Hosea ist Israel von einer רוח זְנוּנִים, d. h. einem Geist der Hurerei besessen (Hos 4 12 5 4). Vgl. die רוח הַטֻּמְאָה (Zach 13 2). Meistens erscheint aber diese übermenschliche רוח als von Gott gesandt. Er legt in den Assyrer einen Geist, da kehrt er nach Hause zurück (II Reg 19 7). Es ist auch wohl ein Geist des Unheils, den er, zuweilen aus unerklärlichen Gründen, auf die Menschen loslässt. Ein böser Geist von ihm bewirkte die Schwermuth und Tobsucht Sauls (I Sam 16 14—16 23 18 10 19 9). Er sandte einen bösen Geist d. h. einen Geist der Zwietracht zwischen Abimelech und die Sichemiten (Jdc 9 23). Einen Geist des Schlafs giesst er aus über die Judäer (Jes 29 10), einen Geist des Schwindels über die Aegypter (Jes 19 14). Er wandelt aber auch durch Geist, den er ausgiesst, Juda um (Jes 32 15), so dass es seinen Willen thut, er giebt ihm einen neuen Geist des Gehorsams (Ez 36 27 18 31). Vgl. den Geist des Flehens (Zach 12 10).

Von jeher hat Jahve sein Volk durch seinen Geist geleitet (Jes 63 11 14 Neh 9 20 vgl. Jes 59 21 Ps 51 13 143 10)[1] und zwar zunächst in den Führern, die er Israel gab. So in den Helden (Jdc 3 10 6 34 11 29 13 25 I Sam 10 6 11 6) und später namentlich in den Propheten, die deshalb אִישׁ הָרוּחַ heissen (Hos 9 7 vgl. II Sam 23 2 Ez 11 5 Jo 3 1 2 Neh 9 30)[2]. Auch hier bedeutet der Geist Jahves zunächst durchaus nicht die göttliche Erleuchtung, sondern den

---

(בָּשָׂר) belebende Princip je nach dem Zusammenhang bald רוח bald נפשׁ genannt.

[1] Der gute Geist bedeutet Neh 9 20 Ps 143 10 schwerlich eine ethische Qualität des Geistes, sondern ist einfach das Gegentheil von dem bösen Geist, der den Saul plagt. Heiliger Geist ist = Gottes Geist (Jes 63 10 11 Ps 51 13 vgl. Dan 4 5 6 15 5 11). — Spät sind die Stellen, die von prophetischer Begeisterung der 70 Aeltesten (Num 11 16 ff.) oder gar des ganzen Volkes (Num 11 29 Jo 3 1 ff.) reden.

[2] Hier wird der Geist auch als dem Propheten oder Helden dauernd einwohnend gedacht (Gen 41 38 Jes 11 2 ff. 42 1 61 1 Mi 3 8 Num 11 16 ff. I Sam 16 13 14 I Reg 22 24). Es ist deshalb vom Geiste Elias die Rede (II Reg 2 9 15). Vgl. Giesebrecht, Berufsbegabung der Propheten S. 132 ff.

göttlichen Impuls des Redens und des Thuns[1]. In mannigfacher Weise kann er sich modificiren, je nach dem, was Jahve durch einen Menschen bewirken will. Im Messias ist er ein Geist der Weisheit und Einsicht, des Raths und der Heldenkraft, der Erkenntniss und der Furcht Jahves (Jes 11 2). Aber an sich ist er überhaupt die göttliche Macht, die die Gottesmänner treibt. Die רוח zieht den Helden an (Jdc 6 34), sie springt auf ihn (I Sam 10 6), sie fällt über den Propheten (Ez 11 5). Sie erweist sich zunächst an den Gottesmännern als Macht, dann aber ist sie in ihnen[2] die göttliche Macht, die Israels Geschicke gestaltet.

Jesaja bezeichnet רוח als das göttliche Machtmittel, das Jahve der Macht der Menschen gegenüberstellt. Aegyptens Rosse sind dagegen nichts als Fleisch, hinfällige Materie gegenüber dem einen absoluten Agens (Jes 31 3). Auch bei Jesaja versteht sich das einfach daraus, dass der Geist das Medium des geschichtlichen Waltens Jahves ist. In der messianischen Zeit soll Jahve zu einem Geist des Rechtes werden denen, die über dem Gerichte sitzen, und zu einem Geist der Kriegstüchtigkeit denen, die den Krieg über die Grenzen zurücktreiben (Jes 28 6). Er fegt auch die Sünde Jerusalems nicht eigentlich durch das assyrische Schwert, sondern durch den Geist des Gerichts und den Geist des Vertilgens aus (Jes 4 4). Die jüdische Gemeinde vertraut in ihrer äusseren Ohnmacht auf den Geist Jahves, d. h. auf seine unsichtbare Allmacht (Hag 2 5 Zach 4 6), sie weiss sich aber auch in der Gewalt dieses Geistes, vor dem es kein Entrinnen giebt (Ps 139 7).

Aber weiterhin bekommt der Geist Jahves auch kosmische Bedeutung. Von jeher stand er in einer gewissen Beziehung zum Winde, dem Athem Jahves (Ez 15 8). Der Geist, der den Elia und den Ezechiel inspirirt, entrückt die Seher auch als Wind (I Reg 18 12 Ez 3 12 14 8 3 11 24 43 5 vgl. Act 8 39). „Vielleicht hat der Geist Jahves den Elia auf einen Berg oder in ein Thal geworfen“ (II Reg 2 16). Wenn Ezechiel vor der Gotteserscheinung ohnmächtig zu Boden fällt, so kommt Geist in ihn und stellt ihn wiederum auf seine Füsse (Ez 2 2 3 24)[3]. Da ist der Geist als ein Fluidum ge-

---

[1] Elihu leitet dagegen die menschliche Vernunft aus der allen Menschen einwohnenden רוח her (Job 32 8). Aber auch die Weisheit inspirirt sie mit ihrem Geist (Prv 1 23).

[2] Macht über die Dinge, die eventuell auch in Einsicht, zumeist aber in Können besteht, verleiht Gottes Geist Staatsmännern (Gen 41 38) und Künstlern (Ex 28 3 31 3). Auch in Josua war Geist (Num 27 18).

[3] Der Geist Jahves ist es eigentlich auch, der die Cherube fortbewegt, auf

dacht, das von Gott ausgehend die Kreatur durchdringt, sie stärkt und in Bewegung setzt. Jahve giesst seinen Geist aus (נסך, שפך Jes 29 10 32 15 Ez 39 29). Aber weiter ist der Geist bei Ezechiel auch da mit der kosmischen Macht des Windes identisch, wenn er von allen vier Winden her die todten Gebeine anbläst und sie ins Leben ruft (Ez 37 9f.). Hier erscheint er zum ersten Mal als die eine göttliche Lebensmacht, durch die alle Kreatur lebt[1]. Hiermit berührt es sich, wenn es bei Deutero-Jesaja heisst, dass Jahve durch seinen Geist seinem Volke neues Gedeihen giebt (Jes 44 3). Späterhin erscheint es als eine geläufige Vorstellung, dass Gottes eigener Geist im Menschen wohnt, so lange er lebt (Job 27 3 vgl. 32 8 Mal 2 15f.), bei seinem Tode aber Gott ihn wieder an sich zieht (Job 34 14 Koh 12 7). Es heisst aber auch von allen lebenden Wesen: Du ziehest deinen Geist ein, so verhauchen sie und kehren zu ihrem Staube zurück. Du lässest deinen Geist aus, so werden sie geschaffen und erneuerst das Angesicht der Erde (Ps 104 29 30). Darum ist er der Gott der Geister alles Fleisches (Num 16 22 27 16). Schliesslich ist der Geist Gottes aber auch das Princip der gesammten Schöpfung. Er hat die einzelnen Menschen gemacht (Job 33 4), er brütete aber auch schon über dem Chaos (Gen 1 2).

Stade hat mit Recht bestritten, dass die Vorstellung, wonach Gottes Geist in jedem Menschen lebt, dem alten Israel geläufig gewesen sei. Gen 2 7 kann dafür nichts beweisen, da diese Erzählung fremden Ursprungs ist. Wenn übrigens dort Jahve dem ersten aus Erdstoff geformten Menschen einen Lebensodem einbläst, so liegt darin noch nicht der Gedanke ausgesprochen, dass aller menschliche Odem im Grunde Jahves Geist sei[2]. Fremden Ursprungs ist

---

denen er fährt. Es heisst zunächst einfach הָרוּחַ (1 12), dann freilich auch רוּחַ הַחַיָּה (1 20).

[1] Vgl. Jes 42 5. Umgekehrt ist er die alles Leben zerstörende Macht im Ostwind (Jes 40 7 vgl. 30 33 Ps 18 9 Am 1 2). — Vgl. übrigens Jes 34 16, wonach Jahves Geist die Thiere sammelt.

[2] Auch in späterer Zeit ist diese Vorstellung keineswegs die allein herrschende. Der Geist, der verdirbt (Job 17 1) und vor Gottes Zorn hinschwindet (Jes 57 16) ist nicht Jahves eigener. Nach Zach 12 2 bildet Gott den Geist im Menschen. Aus älterer Zeit sind aber auch die Stellen I Reg 19 4 Jer 38 16 bemerkenswerth, die freilich von der Seele reden. — Dagegen ist Gen 6 3 unter dem Geiste Jahves die göttliche Natur der Himmlischen zu verstehen, die durch die Ehen der Himmlischen mit den Menschenweibern in die menschliche Natur eingegangen war. Die Riesen waren halb menschlichen, halb göttlichen Wesens und deshalb gefährliche Empörer gegen Gott. Um sie zu vernichten, kam die Sündfluth. Die Worte „sie sind Fleisch und deshalb sollen ihre Tage 120 Jahre sein“ sind falsche Glosse. Vgl. Wellhausen, Komposition S. 305 ff.

die Vorstellung vom Geiste Jahves freilich am Ende auch bei Ezechiel und seinen Nachfolgern, aber hier ist sie dann in Consequenz des prophetischen Glaubens an die die Welt unsichtbar durchdringende und beherrschende Macht Jahves übernommen und bedeutungsvoll geworden. Der Geist Gottes war für die Hebräer zunächst das einzelne Menschen regierende Princip, von da aus wurde er für sie das alle Kreatur und die ganze Natur beherrschende und belebende.

Ursprünglich waren die Geister viele und mannigfaltige, aber sofern sie auf Israels Geschick einwirkten, dachte man sie mehr und mehr als von Jahve gesandt, der in Israel waltete. Sie wurden dann aber auch unter dem Einen Geiste Jahves begriffen, wie es der einheitliche Zweck seines Waltens in Israel erforderte. Jahves Geist wirkte in den Helden und Propheten. Freilich ist diese Redeweise nicht sehr alt (vgl. S. 61 Anm. 1). Auch von einem einheitlichen Geiste Jahves, der in der Prophetie war, ist vielleicht noch nicht die Rede, wenn es heisst, dass der Geist Elias auf Elisa ruhte (II Reg 2 $_{9\ 15}$). Wohl aber gehört hierher, wenn Jahve einen Theil des Geistes, der auf Mose ruht, auf die Aeltesten legt (Num 11 $_{17\ 25}$). Hier ist die Vorstellung vom Geiste der Prophetie sogar schon stark materialisirt. Hypostasirt ist dieser Geist aber in der Erzählung von I Reg 22 $_{19}$ ff. Da erscheint er als ein Diener Jahves im Himmelsheer und erbietet sich, in Ahabs Propheten zum Lügengeist zu werden, um den Ahab zu bethören. Die Hypostasirung liegt einigermassen auch vor, wenn Jes 63 $_{10}$ (vgl. Ps 106 $_{33}$) gesagt wird, dass Israel den heiligen Geist betrübte, der es leitete. Er steht hier auf einer Stufe mit dem Mal'ak Jahve von Ex 23 $_{21}$. Auch Gen 1 $_{2}$ erscheint der Geist Gottes als ein Wesen neben Gott. Anderseits wird Gott selbst auch wohl als weltdurchdringender Geist gedacht, wenn von ihm gesagt wird, dass er Himmel und Erde erfülle (Jer 23 $_{23}$ f.)[1].

Aehnlich wie die Idee des Geistes Gottes hat die des **Wortes Gottes** sich entwickelt. Die altisraelitische (s. o. S. 85) und prophetische Idee, dass Jahve durch das prophetische Wort die Geschicke Israels und der Völker schaffe, ist hier dahin fortgebildet, dass er durch sein Wort Himmel und Erde schuf (Gen 1 Ps 33 $_{6\ 9}$ vgl. o. S. 348). Auch die Juden stellen das Wort Gottes wohl als ein immer neu ergehendes und lebendig waltendes vor. Gott schickt

---

[1] Vgl. noch Cremer, PRE[2] s. v. Geist; H. Wendt, Fleisch und Geist, 1878; A. Westphal, Chair et Esprit, Toulouse 1885. Besonders Giesebrecht, Berufsbegabung der Propheten S. 123 ff.

es wie einen schnellen Boten[1] auf die Erde und schafft Schnee, Reif und Hagel und Thauwetter (Ps 147 15 ff. vgl. Jes 34 16). Ein lebendiges Wort Gottes wollten sie aber auch vernehmen und es walten sehen, wenn er in Erhörung ihrer Gebete sie rettete (s. o. S. 411). Durch sein Wort hatte Gott einst seine Gemeinde wieder ins Leben gerufen, er hatte es gesandt und sie geheilt (Ps 107 20 119 50). Aber weil Gott jetzt nicht mehr durch die Propheten redet, so regiert er die Welt auch nicht nur durch ein jetzt geredetes Wort. Das die Weltgeschichte bewegende Wort Gottes ist auch ein längst gesprochenes. In der einst durch die Propheten gegebenen Verheissung ist es als ein Factor in den Weltbestand eingesetzt, der bis jetzt freilich latent geblieben ist, einst aber sich auswirken wird. Auch in diesem Sinne warten die Juden auf Gottes Wort (Ps 119 81 114 147 130 5). Die Gewissheit, mit der sie seine Erfüllung erwarteten, drückt sich in der Vorstellung von dem himmlischen Weissagungsbuch aus, dem entsprechend der Weltlauf sich abspielen musste (Dan 10 21), und in der Gestalt des Gabriel, der eigentlich eine Personification der Verheissung ist (s. u. S. 452). Aber sie beide bedeuten auch den unlebendig gewordenen und in die Ferne getretenen Gott[2].

§ 63. Himmel, Engel und Geister.

Die himmlische Welt hat für die Juden einen anderen Sinn als für das alte Israel. Wenn man im alten Israel von den Engeln und dem Hofstaat Jahves redete, so war das lediglich ein Mittel, sich die Lebendigkeit seines Waltens und Regierens auf Erden vorstellig zu machen. Man kannte überhaupt keinen Himmel, der von der Erde geschieden gewesen wäre, der Himmel war der Söller der Erde und dabei wohnte Jahve ebenso sehr und vielleicht noch mehr hier wie dort. Für die Juden bedeutet dagegen die himmlische Welt einen Gegensatz zur irdischen, einen Protest gegen den Schein des irdischen Geschehens, ja gegen das irdische Geschehen selbst. Auf Erden war die Herrlichkeit Gottes nicht offenbar, thatsächlich gab es hier in der Gegenwart andere Herren, aber jenseits des Firmaments thronte er in einer Herrlichkeit, von der die Welt nichts wusste, die der Glaube sich aber ausmalen wollte.

Den Propheten war die Grösse Jahves in der Weltmacht offenbar, die er gegen Israel aufbot, aber Jesaja fühlt doch auch das

[1] Wie ein Engel kommt es Sap 18 15 f. auf die Erde und tödtet die Aegypter.

[2] Ueber die Weisheit vgl. unten § 67.

Bedürfniss, sich seine transcendente Herrlichkeit anschaulich zu machen. In der Vision, in der er zum Propheten berufen wird, erblickt er den Herrn als einen grossen König, der in wallendem Gewande auf einem hohen Throne sitzt. In menschlicher Gestalt ist er gedacht, aber Jesaja redet nur von dem Stuhle, auf dem er sitzt und dem Kleide, das er trägt. Uebrigens kommt seine Majestät darin zum Ausdruck, dass die Sarafe[1], Wesen von übermenschlicher Gestalt und Intelligenz, ihn verhüllten Angesichts und verhüllten Leibes anbeten und ihn als den Herrn preisen, dessen Herrlichkeit die Fülle der ganzen Erde ist, weil er die ganze Erde beherrscht. Immerhin spielt diese Vision im jerusalemischen Tempel[2].

In mehr als einer Hinsicht davon verschieden ist die Schilderung der göttlichen Herrlichkeit bei Ezechiel. Bei der Zerstörung Jerusalems, die er weissagte und erlebte, macht er sich eine Anschauung davon, dass Jahve von diesem Ereigniss nicht mitbetroffen wird. Er, der einst mit seinem Volke nach Kanaan gekommen war, verlässt es jetzt wieder, wo Israel aus Kanaan vertrieben wird, in Wahrheit ist aber Israels Vetreibung eben dadurch verursacht, dass er aus seiner Mitte weicht[3]. Umgekehrt ist seine Rückkehr die Vorbedingung der Wiederherstellung Jerusalems[4]. Um den Abzug und die Wiederkehr Jahves vorstellig zu machen, benutzt Ezechiel die Vorstellung vom Cherub (Ps 18 11)[5], dem Symbol der Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt (Jes 19 1 Ps 104 3). Jahves Gefähr ist auch hier eine Wetterwolke (Ez 1 4) mit Blitz (1 13) und Donner (1 24 10 5), vom Sturmwind getragen (10 13) und mit dem Regenbogen geschmückt (1 28). Obgleich die Wetterwolke an sich schon die Allmacht und Allgegenwart Jahves veranschaulichen könnte, so

---

[1] Die geflügelten Sarafe von Jes 6 sind ursprünglich nichts als der fabelhafte שָׂרָף מְעוֹפֵף der Wüste (Jes 14 29 30 6). Mit diesem hing einigermassen wohl auch die eherne Schlange (II Reg 18 4) zusammen, die nach Num 21 6—9 ein שרף war; vgl. Dt 8 15 und oben S. 133 136. Bei Jesaja sind die geflügelten Schlangen zu Priestern Jahves geworden, er scheint sie mehr in Menschengestalt zu denken (6 6). Jedenfalls folgt er darin einer geläufigen Vorstellung. Vgl. die Commentare.

[2] Es ist das Haus von Menschenhand, das unter dem Rufe der Sarafe erbebt (v. 4). Vgl. Am 1 2 9 1. Später kommt Jahve allerdings zur Rettung Jerusalems von fern her (30 27) und bei Micha geht er als Richter schon vom Himmel aus (1 3).

[3] Inzwischen weilt er auf dem Götterberge im Norden (vgl. oben S. 274), mit dem der Garten von Eden für Ezechiel identisch ist (28 13 14).

[4] Vgl. oben S. 313.

[5] Vgl. oben S. 24.

ist sie gleichwohl zu diesem Zwecke weiter ausgestaltet. Vier Cherube tragen mit ihren Häuptern eine Feste mit dem göttlichen Thron (1 22 26). Die vier haben kein Vorn und kein Hinten, jedes hat vier Angesichter und vier Hände, sie haben keine Kniegelenke und nach allen Seiten abgerundete Füsse. Jeder hat vier Flügel, von denen je zwei zur Bedeckung des Leibes dienen, während die beiden anderen zum Fluge längst des Wagenrandes ausgespannt sind. Ferner steht neben jedem der Thiere ein mächtiges Rad. Die Bewegung der vier Thiere und Räder ist symmetrisch und harmonisch zugleich. Obgleich die Räder und die Flügel der Thiere sich immer nur nach einer und jedes in verschiedener Richtung bewegen, so bewegt sich das Ganze doch wunderbarer Weise immer dahin, wohin der eine Geist, der in ihnen allen ist, strebt. Die consequent durchgeführte Viertheiligkeit, wonach sogar jedes Thier auf allen vier Seiten eine Hand hat, soll die Allgegenwart Jahves symbolisiren, der alles vor sich hat und für den nichts verborgen und unerreichbar ist. Eben deshalb sind die Räder mit Augen bedeckt (1 18). Ferner haben die vier Cherube je vier Angesichter, die den vornehmsten und in ihrer Art mächtigsten Geschöpfen entlehnt sind und in ihrer Gesammtheit die Allmacht Gottes veranschaulichen sollen. Das Löwenantlitz bedeutet Furchtbarkeit, das des Stieres Kraft, das des Adlers Schnelligkeit, das des Menschen Vernunft, die jenes alles leitet, wie denn überhaupt der menschliche Typus in der ganzen Gestalt der Cherube vorwiegt (1 5)[1]. Oben auf dem Throne sitzt Jahve selbst in menschlicher Gestalt, die sich durch besonderen Glanz von den wie Erz blinkenden Cheruben abhebt (1 26 f. 8 2). Unter der Feste steht aber zwischen den vier Cheruben der Altar. Er erscheint hier freilich zunächst als der Ausgangspunkt des Blitzes (1 13), während der Donner vom Flügelschlag der Cherube hervorgebracht wird (1 24 10 5). Zugleich deutet er aber an, dass Ezechiel das ganze Heiligthum beweglich macht, ohne das er die Gottheit nicht denken mag.

In diesem Aufzuge erblickt Ezechiel die Herrlichkeit des Gottes Israels, als er zum Propheten berufen (c. 1 ff.) und als der ihm zuerst ertheilte Auftrag abgeändert wird (3 22 ff.), vor allem aber auch in den beiden Visionen, in denen er zuerst die Zerstörung Jerusalems (c. 8—11) und später den Einzug Jahves in das wiederhergestellte

---

[1] Löwe und Stier kamen in der Symbolik des Tempels vor (I Reg 7 25 29 vgl. 10 19 20). Vielleicht hatte der Cherub ursprünglich Adlergestalt (I Reg 7 29). Uebrigens waren die drei auch sonst bei den Semiten heilige Thiere (vgl. z. B. o. S. 137).

Heiligthum schaut (c. 43). Jahve hatte sein Heiligthum schon vor der Zerstörung der Stadt verlassen (vgl. 9 3 10 4 43 3 l. בְּבֹאוֹ), weil es durch die Sünden Israels verunreinigt war. c. 8—10 kommt er nach Jerusalem noch einmal, um an der Stadt das Gericht zu vollziehen. Sein Wagen hält im inneren Vorhof, Jahve verlässt ihn und betritt zum letzten Male sein altes Haus, um von da aus die Hinrichtung der Sünder, die Entweihung des Heiligthums und die Verbrennung der Stadt zu befehlen. Auf seinen Ruf erscheinen sieben Engel[1], von denen der eine die Unschuldigen an ihrer Stirn kennzeichnet, während die übrigen die Strafe an den Gottlosen vollziehen, zunächst an den Götzendienern, die im inneren Vorhof ihr Wesen treiben. Dann wird die Stadt in Brand gesteckt, ein Cherub reicht dem Führer der Sieben zu dem Zwecke glühende Kohlen vom Altar, der auf dem Wagen ist. Endlich besteigt Jahve wiederum den Wagen und zieht über den Oelberg ab, um einst von eben dort zurückzukehren. Es scheint, dass Ezechiel für seine Cherubsgestalten die Schilderung der Sarafe von Jes 6 benutzt[2], übrigens legt er auf die objective Wirklichkeit dieser Vorstellungsgebilde grosses Gewicht. Er sieht den Wagen immer wieder in ganz derselben Gestalt (3 23 8 4 c. 10 43 3).

Es ist der Gott des Himmels und der Erde, den Ezechiel schildert, immerhin wohnt dieser Gott noch auf Erden. Aber bei Zacharia wohnt er schon in unnahbarer Majestät in einer himmlischen Burg, die auf ehernen Bergen (6 1) steht. Von da aus übt er nach Art des irdischen Grosskönigs seine Weltherrschaft aus. Mit Rossen und Wagen durchstreifen seine Boten die Erde, um über alle Vorfälle Kunde einzuziehen und seine Befehle auszurichten. Von Zeit zu Zeit stellen sie sich wieder ein, um Bericht zu erstatten und weitere Befehle zu empfangen (Zach 1 6 vgl. Job 1 2)[3]. Uebri-

---

[1] Ez 9 1 ff. Der siebenarmige Leuchter bedeutet bei Zacharia die sieben Augen Gottes, die die ganze Erde durchstreifen (Zach 4 10). Sieben Engel bringen auch die Gebete der Heiligen (d. h. der Juden) vor Gott und haben Zutritt zu seiner Herrlichkeit (Tob 12 15 vgl. Apoc 1 4). Dass diese Siebenzahl persischen Ursprungs und den sieben Ameschaspanta und den sieben Räthen des Königs nachgebildet sei, ist schon wegen Ez 9 1 ff. unwahrscheinlich. Hen 40 ist ausdrücklich von vier Engelfürsten die Rede, Hen 9 werden vier (z. Th. anders genannt) aufgeführt, Hen 20 6 dagegen sechs.

[2] Dass die Cherube mit je zwei Flügeln ihre Leiber bedecken, ist weniger motivirt als bei den Sarafen Jesajas (Jes 6 2). Vgl. auch Ez 10 7 mit Jes 6 6.

[3] Einigermassen ähnlich dachte man sich aber früher schon die Function des Mal'ak Jahve (Gen 16 7). — Heilige Wächter heissen späterhin die Engel, sofern sie den Weltlauf überwachen (Dan 4 10 14 20).

gens giebt es in der Dienerschaft des himmlischen Königs grosse Unterschiede an Rang und Würde, sie stellen eine Stufenfolge dar, über der Gott selbst verschwindet. Der Mal'ak Jahve, der hier von Gott verschieden ist, fährt nicht mehr selbst auf die Erde herab, er ist vielmehr eine Art Grossvezir im Himmel geworden. Als solcher nimmt er die Meldungen der Boten entgegen (1 11), bittet er für die Gemeinde (1 12) und hält er sogar über sie Gericht (3 1 ff., wo v. 2 מַלְאַךְ יהוה zu lesen ist). Er hat dienende Engel unter sich (2 7 f. 3 4) und von ganz untergeordneter Art ist jener Engel, der nicht weiss, dass Jerusalem keiner Stadtmauer bedarf (2 5 ff.). Aber auch die Cherube wurden in den Himmel versetzt (s. S. 25).

Auch die Vorstellung von der Realität der Heidengötter muss dazu dienen, die Grösse des wahren Gottes anschaulich zu machen, sie alle werden ihm dienstbar. Allerdings heisst Jahve der alleinige Gott (Ps 18 32 86 10). Er allein ist ein lebendiger[1] Gott, die Heidengötter sind todt (Ps 106 28), je nach Bedürfniss werden sie auch mit ihren Bildern identificirt und dem entsprechend verlacht (s. o. S. 347 Anm. 3). Aber viel mehr noch stellte man sie als Diener des wahren Gottes vor. In einem Athem werden sie Götzenbilder und Nichtse genannt und zugleich aufgefordert, dem Jahve zu huldigen (Ps 97 7). In diesem Sinne heisst der wahre Gott der Gott der Götter (Dt 10 17 Ps 50 1 136 2), der grösser ist als sie alle (Ps 86 8 95 3 96 4 97 9 135 5)[2].

Einen Hofstaat, eine Dienerschaft und ein Heer hatte auch das alte Israel dem Jahve beigelegt (s. o. S. 97), schon im Debora-Liede bietet er die Sterne zu Israels Hülfe auf (Jdc 5 20)[3]. Diese Umgebung Jahves war keineswegs nur aus dem einen Mal'ak Jahve (s. o. S. 123 ff.) hervorgewachsen, vielmehr hatte man ihm andere göttliche Wesen untergeordnet, die ursprünglich mit ihm gleicher Natur waren (Gen 3 22 1 26). Aber in der vorexilischen Literatur ist nur einmal von בְּנֵי הָאֱלֹהִים die Rede, die als solche ihre eigenen Wege gehen und die von dem höchsten Gott gewollte Weltordnung

---

[1] Dt 5 23 Jos 3 10 II Reg 19 4 16 I Sam 17 26 36 Jer 10 10 Hos 2 1 Ps 42 3 84 3. Dagegen ist die alte Schwurform „so wahr Jahve lebt" (Am 8 14) der anderen nachgebildet „so wahr mein Herr der König lebt" (II Sam 15 21). Ebenso verhält sichs mit בָּרוּךְ יהוה.

[2] Auch Ps 89 6 ff. müssen unter קְדֹשִׁים wie 16 3 die Heidengötter verstanden werden. Dass die Engel mit Jahve nicht verglichen werden können, ist selbstverständlich.

[3] Georg Hoffmann versteht hier den Kampf der Sterne mit Sisera dahin, dass sie das Gewitter bewirkt hätten, das in der Schlacht für die Kanaaniter unheilvoll wurde. Vgl. Wellhausen, Skizzen III[2] 210.

durchkreuzen, indem sie mit menschlichen Weibern die Riesen erzeugen (Gen 6 1ff.). Offenbar liegt da ein Stück fremder Mythologie vor.

Diese Unterordnung anderer Götter unter Jahve wiederholte sich in grösserem Styl in der nachprophetischen Zeit, die eben hierdurch den prophetischen Glauben von der alleinigen Gottheit Jahves und die altherkömmliche Meinung von der Realität der fremden Götter mit einander vereinigte. In gewissem Masse übernahmen die Juden die Vorstellung von einem Pantheon, wie die Assyrer und Chaldäer sie hatten, nur dass sie den monarchischen Charakter, den das Pantheon freilich auch dort hatte, anders verstanden. Auch sie redeten von einer Götterversammlung, einem קָהָל oder סוֹד קְדוֹשִׁים (Ps 89 6 8), einer עֲדַת אֵל (Ps 82 1, LXX: συναγωγὴ θεῶν)[1]. Das waren eigentlich alles Götter (אֱלֹהִים Ps 82 1 6 vgl. Ps 8 6, אֵלִים[2] Ps 58 2, בְּנֵי אֵלִים Ps 29 1 89 7, בְּנֵי הָאֱלֹהִים Job 1 6 2 1, בְּנֵי עֶלְיוֹן Ps 82 6)[3]. Sie bedeuteten namentlich die siderischen Mächte, die Sterne Gottes, die den Götterberg umkreisten, unter denen es den hellen Morgenstern gab (Jes 14 12 13 Job 38 7), das Heer der Höhe (Jes 24 21 vgl. 27 1). Ueber ihnen allen ist Gott der Höchste (עֶלְיוֹן Jes 14 14)[4]. Sie werden dabei aber in engster Beziehung zu den heidnischen Reichen gedacht. Jedes Volk hatte Jahve einem bestimmten Gott zugetheilt[5] und so namentlich auch die grossen Weltreiche, die freilich im Widerspruch mit seinem Willen von ihren Göttern regiert wurden (vgl. o. S. 362). Im Kampfe mit ihnen und überhaupt mit den kosmischen Mächten (vgl. o. S. 371) bringt Jahve seine Weltherrschaft zur Geltung. Er zieht die ungerechten Statthalter zur Rechenschaft, er setzt sie gefangen (Jes 24 21 f.) oder tödtet sie gar (Ps 82 7)[6], jedenfalls zwingt er sie zur Unterwerfung.

---

[1] Von einem Beschluss der „Wächter“ ist Dan 4 14 die Rede. Berg der Zusammenkunft heisst der Götterberg Jes 14 13.

[2] So ist zu sprechen statt אֵלֶם.

[3] Aus dem Nebeneinander von בְּנֵי אֵלִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן sieht man, dass diese Wesen bald als die Summe der אֵלִים, bald als die Söhne des ʿEljôn (hier natürlich nicht in physischem Sinne) gedacht wurden. Auch in בני ישראל, בני הַנְּבִיאִים u. s. w. schwankt die Vorstellung.

[4] Oft heisst Gott in den Psalmen so; vgl. sonst Gen 14 18ff. Num 24 16 Dt 32 8 Thr 3 35 38 Dan 7 18 22 25 27. Auch die Phönicier redeten von einem עליון.

[5] Vgl Dt 32 8 9, wo nach LXX Targ. Jerus. אֱלֹהִים oder אֵל für יִשְׂרָאֵל und וַיְהִי für כִּי zu lesen ist. MT ist sinnlos. Vgl. vielmehr Dt 4 18ff. Sir 17 14.

[6] Um die menschlichen Beherrscher der Erde handelt es sich hier nicht. Die Anrede in v. 2ff. kann nur an die bis dahin allein (v. 1b) genannten אלהים gehen, zumal die Angeredeten v. 6 als אלהים bezeichnet werden. Dass die Heidengötter schliesslich sterben, ist an sich keineswegs widersinnig und versteht sich

In eigenthümlicher Gestalt erscheint diese Vorstellung im Buche Daniel. Wie Jes 24 21 werden die Patrone der Heidenvölker hier das Heer des Himmels, aber auch Sterne (Dan 8 10) und Fürsten (v. 25) genannt, wogegen Gott der Fürst des Heeres (8 11) oder auch der grosse Fürst (v. 25) heisst[1]. Dass die Weltreiche nach einander auf Erden schalten, ist darin begründet, dass ihre Patrone jeweilig im Himmel die Oberhand haben. Ihnen stehen dort aber gegenüber Michael, der Patron des jüdischen Volkes, und Gabriel (8 16 9 21), der Engel der Offenbarung, nach der die Heidenreiche einmal alle ein Ende nehmen. Als Gabriel (der muss in c. 10—12 gemeint sein) ausgesandt wird, um dem Daniel die endliche Wiederherstellung Jerusalems, d. h. den dereinstigen Sturz der Heidenherrschaft, zu offenbaren, tritt ihm der himmlische Fürst Persiens, der gegenwärtig regiert (10 1), entgegen, um ihn daran zu hindern. Denn die Verheissung, die Daniel über den dereinstigen Sturz des Weltreichs empfängt, bedeutet für dieses den thatsächlichen Anfang vom Ende, wegen der realen Beziehung, die zwischen Weissagung und Erfüllung besteht. Wirklich hält der persische Fürst den Gabriel 21 Tage lang auf, bis Michael ihm zu Hülfe kommt und ihm die Ausführung seines Auftrags ermöglicht (10 13). Ebenso hat Gabriel weiterhin mit dem Patron der Griechen zu kämpfen, d. h. ihm gegenüber die Verheissung zu verfechten, bis endlich Michael gegen ihn zum letzten entscheidenden Kampfe auszieht (Dan 10 13 20 12 1). Wie aber Michael dem Gabriel beisteht, so auch Gabriel beim Sturze der Chaldäerherrschaft dem Michael (11 1). Der Sturz der verschiedenen Heidenreiche wird nicht einfach dadurch herbeigeführt, dass der Patron des untergehenden von dem des nachfolgenden überwältigt würde, vielmehr haben überall Michael und Gabriel dabei die Hand im Spiel. Natürlich sind die himmlischen Fürsten Persiens und Javans nichts als die zu vornehmen Engeln degradirten Götter dieser beiden Reiche. Sie haben Macht bis zu dem Moment, wo sie der Weissagung gemäss zu Fall kommen.

Aber auch in der Gegenwart sollte Gott immerfort die Hohen (רָמִים Job 21 22 vgl. Sir 17 26f.) richten und Frieden schaffen im

---

aus dem Compromiss der einander widersprechenden Vorstellungen von ihrer Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Wenn übrigens die Heidengötter nicht sowohl aus Bosheit als aus Unwissenheit und Blindheit soviel Unheil anrichten (v. 5), so ist ihre Schuld darum nicht geringer. In diesem Sinne sättigt sich auch Jes 34 5 Gottes Schwert am Himmel. Vgl. schon Ex 12 12 Num 33 4, wonach Jahve beim Auszuge aus Aegypten an den Göttern der Aegypter Gericht übte. Das ist mehr, als wenn er sich nach Jer 46 25 an dem Gotte von Theben rächt.

[1] Dagegen ist 8 13 וּצְבִי zu lesen.

Himmel (Job 25 2). Schon jetzt waren sie ihm unterthan, das Himmelsheer betete ihn an (Neh 9 6 Ps 89 6ff.). So hat sich bei den Juden die Vorstellung von den Mal'ākîm mit der von den Bnê ha-Elôhîm gemischt. Die Boten, die Gott über die Erde sendet, heissen Job 1 6 2 1 Bnê ha-Elôhîm und umgekehrt wird auf die Mal'ākîm die Sünde der Bnê ha-Elôhîm übertragen (Job 4 18 15 15)[1].

Die Engel sind Jahves Diener (מְשָׁרְתָיו Ps 103 21 104 4), die Vollstrecker seiner Befehle (עֹשֵׂי דְבָרוֹ Ps 103 20 21), als solche bilden sie die grossen Kriegsheere des himmlischen Königs, sie sind seine Starken (אַבִּירִים Ps 78 25) und Helden (Ps 103 20 Jo 4 11), nach Myriaden zählen sie (Ps 68 18 vgl. Job 33 23 Dan 7 10), alle seine Heiligen können zu Kriegern werden (Zach 14 5). Immer noch war Jahve ein Kriegsmann (s. S. 434), er schleuderte Blitze auf seine Feinde (Ps 18 15) und Hagel und Schnee sparte er in seinen Kammern auf für den Schlachttag (Job 38 22 23). Aber ebenso sehr haben die Himmlischen die Aufgabe, den wahren König der Welt zu preisen. Auch das fordert die Analogie sowohl der irdischen Gemeinde wie des irdischen Königthums. In ewigem Protest gegen die Heidenherrschaft wird Gottes Lob im Himmel gesungen (Ps 29 1f. 9), schon bei der Schöpfung priesen ihn die Morgensterne (Job 38 7).

Der Gott des Himmels wird Gott bei den Juden öfter genannt[2]. Im Himmel war sein Palast und sein Thron (Ps 18 7 29 9 103 19 115 3 123 1), von dem aus er das Treiben seiner Feinde beobachtete und verlachte (Ps 2 4 11 4 14 2), von dort sandte er seinem Volke Hülfe (Ps 18 14 17 20 7 57 4). Die himmlische Welt war ihr Trost gegenüber der irdischen, später kam bei ihnen die Vorstellung auf, dass alle Güter der messianischen Zeit schon jetzt im Himmel vorhanden seien und von da zu ihrer Zeit auf die Erde herabkommen würden[3]. Aber allerdings bedeutete der im Himmel wohnende Gott auch den, der ihnen fern getreten war. Schon Mi 6 6 heisst er in diesem Sinne der Gott der Höhe, und diese Bedeutung hat auch der Engelglaube der Juden. Die Engel sollten

---

[1] Vgl. aber auch, was Ez 28 15ff. von der Sünde des Cherubs, seiner Verstossung aus dem Paradiese und seiner Verbrennung erzählt wird. Das ist eine Parallele zum Sündenfall der Menschen. Im Buche Henoch ist freilich auch Gen 6 1ff. vom Fall der Engel verstanden.

[2] Neh 1 4 5 2 4 20 Ezr 1 2 5 11 12 6 9 10 7 12 21 23 Dan 2 18 37 44. Vgl. König des Himmels (Dan 4 34) und Herr des Himmels (Dan 5 23).

[3] Im Kanon ist diese Vorstellung noch nicht nachweisbar. Sie hat sich aber wohl aus Ez 40 1ff. entwickelt. Ex 25 40 lehnt sich an Ez 40 an. Ueber Dan 7 13 14 s. o. S. 373.

sie beschützen (Ps 34 8 35 5f. 91 11f.), weil sie den unmittelbaren göttlichen Schutz wenig mehr empfanden. Sie waren Mittler zwischen Gott und den Menschen, Fürbitter (s. S. 433) und dabei auch wohl Bekehrer der Sünder (Job 33 23f.).

Aber auch der Satan drängte sich zwischen Gott und Menschen ein (s. o. S. 402f.). Ueberhaupt bereitete die Vorstellung von den Unheilsengeln, die eigentlich der Gottesvorstellung ihre finsterste Seite nehmen sollten, den Herzen neue Schrecken. Hierher gehört der מַשְׁחִית Ex 12 23 13 (vgl. הַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית II Sam 24 16 Gen 19 13 Ez 9 1ff. vgl. II Reg 19 35 Ps 35 5f.), der מַלְאָךְ אַכְזָרִי Prv 17 11, die מְאָרְבִים II Chr 20 22, der Todesengel Prv 16 14 LXX, die מְמִתִים Job 33 22 vgl. Ez 32 20. מַלְאֲכֵי רָעִים heissen Ps 78 49 die ägyptischen Plagen und Sir 39 28ff. werden Feuer, Hagel, Hungersnoth, Pest, wilde Thiere, Scorpione, Schlangen und Schwert Rachegeister genannt. In der That waren die Engel in gewissem Masse Personificationen von Naturmächten, wie auch Ps 104 4 148 8 angedeutet ist (vgl. o. S. 221). Diese bösen Geister (vgl. o. S. 442) verschwammen wohl einigermassen mit den Dämonen, den Seʿîrîm Lev 17 5 7 II Chr 11 15), den Šêdîm (Dt 32 17 Ps 106 37 LXX Targ.)[1], der Lîlîth (Jes 34 14) und der ʿAlûḳa (Prv 30 15 vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III[2] 149). Ein gefährlicher Dämon war der ʿAzâzêl (Lev 16 8 10 26), dem man am Versöhnungstage die Sünde Israels und das aus ihr folgende Unheil auf den Hals schickte[2]. Vermuthlich hatte er aber nur locale Bedeutung. Im Buche Hiob (1 2) bewirkt der Satan alles Unglück, das über Hiob kommt. Leicht konnte man in dem Ankläger auch den thatsächlichen Urheber der äusseren Leiden sehen, weil eben die die Menschen anklagten.

Dass der jüdische Engelglaube der Hauptsache nach den fernen Gott bedeutet, zeigt auch der Umstand, dass bei den Nachfolgern der Propheten Engel die Offenbarung vermitteln. Ezechiel sieht in der Vision freilich noch Gott selbst, aber daneben findet sich schon

---

[1] Zu Böcken d. h. Feldteufeln oder überhaupt zu Dämonen (Šêdîm) wurden die Götter der aufgehobenen Bamoth durch die Centralisation des Cultus nach den angeführten Stellen degradirt. Vgl. die angeführten Stellen. Wenn die Seʿîrîm Jes 13 21 34 14 mit anderen z. Th. wirklichen Thieren in den Trümmerstätten hausen, so hatten diese Thiere ebenfalls dämonischen Charakter. Statt עֵמֶק הַשִּׂדִּים hat man Gen 14 3 8 10 wohl mit Recht ע׳ הַשֵּׁדִים (Dämonenthal) vorgeschlagen.

[2] Dagegen beruht die Verfluchung des Satans Sir 21 27 auf einem Textfehler; vgl. den Syrer: wenn der Thor den verflucht, der ihm nichts zu Leide gethan hat, u. s. w.

bei ihm ein Angelus Interpres (Ez 40 3ff.)[1]. Für Zacharia kommt Gott nicht mehr in die Erscheinung, er hat in seinen Visionen nur mit Engeln zu thun[2]. Aber auch der Anonymus von Jes 40ff. vernimmt schon eine Engelstimme (40 6 vgl. v. 3). I Chr 21 18 vermittelt der Engel, der auf der Tenne Ornans erscheint, zugleich die Offenbarung an Gad (gegen II Sam 24 16—18). Vgl. auch die späte Stelle I Reg 13 18. Daniel erhält überall nur durch Engel Aufschluss. Aber auch die wichtigsten Fragen stellen Engel für ihn (8 13 12 6).

Licht- oder Feuernatur hat in alter Zeit der Mal'ak wie Jahve selbst (Ex 3 2). Er verschwindet in der Opferflamme (Jdc 6 21) oder fährt in ihr empor (Jdc 13 20). Jahves Heer besteht aus Rossen und Wagen von Feuer (II Reg 6 17 2 11), die mit dem Gewittersturm in Beziehung stehen (II Reg 2 1 11 vgl. Ps 104 4). Aber als geistige (vgl. רוּחִי Gen 6 3) Wesen können die Engel unsichtbar bleiben (Num 22 21 II Reg 6 17) und sich auch ohne Flügel frei im Raume bewegen (Jdc 13 20 vgl. v. 6). Deshalb fragt sichs, ob der Mal'ak Jahve I Chr 21 16 Flügel hat. Eher ist das Dan 9 21 anzunehmen. Geflügelt sind freilich auch Cherub und Saraf, jener nach seinem Wesen, dieser seinem natürlichen Gegenbild entsprechend (Jes 30 6). Vgl. auch die geflügelten Weiber Zach 5 9 und sonst Hen 61 1. Aber Gen 28 steigen die Engel auf einer Leiter auf und nieder. — Wenn sie in Menschengestalt erscheinen, haben sie in alter Zeit nichts Auffallendes und werden deshalb oft nicht erkannt (Jdc 13 6. Gen 18 19). Die Späteren ergehen sich dagegen in phantastischen Beschreibungen (Ez 40 3 Dan 10 5 6).

Uebrigens sind die Engel als die blossen Vollstrecker der göttlichen Befehle, als Abkömmlinge des einen Mal'ak oder auch als nicht mehr verehrte Götter namenlos. Die Namen Gabriel und Michael finden sich zuerst im Buche Daniel. Das hängt dann aber wohl mit der Anrufung der Engel zusammen.

Die jüdische Theologie hat ihre geschichtliche Wurzel im Untergang des alten Israel, einigermassen liegt sie schon in der Prophetie als der Weissagung des Untergangs, vor allem liegt sie aber in seinem Erlebniss. Da löste sich das Band, das Gott und

---

[1] Merkwürdig tritt 8 1ff. neben dem Geist, der ihn nach Jerusalem trägt, Jahve selbst auf, der ihn an der Stirnlocke fasst.

[2] Bei ihm ist der Angelus Interpres mit dem Mal'ak Jahve identisch, wenn man nicht überhaupt auf eine Erklärung des Textes verzichten will. Vgl. 1 13 mit v. 12. Der Führer der Rosse hat lediglich die Function, sie zur Stelle zu melden (v. 10).

Volk und zugleich Gott und Welt verbunden hatte, und einmal zerrissen konnte es nie wieder in alter Weise geknüpft werden. In anderem und höherem Sinne sollte freilich die Zukunft die Wiederherstellung der Gemeinschaft bringen und in gewissem Masse glaubte die Gemeinde das oft auch schon in der Gegenwart zu erleben, in den Psalmen tritt die jüdische Theologie deshalb im Ganzen wenig hervor. Aber immer wieder standen Gott und die Gemeinde und Gott und die Welt einander auch fern und die Vorstellungen, Begriffe und Ideen der jüdischen Theologie bringen diesen Abstand zum Ausdruck, den sie dabei freilich in ihrer Art auch überbrücken wollen. Vor allem geschieht das in der Apokalyptik, die freilich zunächst auf individueller Gewissheit von der Nähe der messianischen Zeit beruht, dabei aber sich selbst und der Gemeinde diese Gewissheit bezüglich des Wann und des Wie demonstriren muss. Typisch sind hierfür die Visionen Zacharias. Fast jede einzelne von ihnen stellt eine bedeutsame theologische Idee vor Augen, mit der das Judenthum rechnete. Da haben wir die gottfeindliche Welt (2 1 2), aber auch die Engel (1 8ff. 6 1ff. 2 3 4) und die göttliche Weltherrschaft (4 1ff.), die schliesslich über sie Herr bleiben. Da ist die Macht der Sünde (5 5ff.), der Satan, der die Gemeinde verklagt (3 1ff.), und der göttliche Fluch, der die Sünder aus Israel ausrottet (5 1ff.). Aber auch die Fürbitte der Engel (1 12 3 2), die sühnende Kraft des Cultus (3 7) und die cultische Vermittlung der göttlichen Macht an Israel (4 1ff.) haben hier ihren Ausdruck gefunden. Aber dem Herzen konnte das alles den fernen Gott nicht nahe bringen. Die Gottlosen meinten, hinter den Wolken richte Gott nicht, er wandle für sich über dem Himmelsgewölbe (Job 22 13 14).

D. Zweifel und Glaube.

§ 64. Die Hoffnung der Einzelnen.

Seit dem Exil gab die Religion auch dem Einzelnen eine Hoffnung, wie der alte Israelit sie nicht gehabt hatte. Es ist oben[1] gezeigt, in welchem Sinne die Begründer des Judenthums eine Individualisirung der Religion forderten und erreichten. Es kam ihnen zunächst freilich weniger auf die Individuen als auf die Gesammtheit an, die Individualisirung der Religion war die Vorbedingung für die Herstellung eines Volkes, wie Gott es forderte. Aber sie hatten dabei doch dem einzelnen Volksgliede einen religiösen Werth gegeben, wie es ihn im alten Israel nicht hatte, und seit

[1] Vgl. S. 249, 307 ff., 358.

dem Exil galt es für selbstverständlich, dass die Wahrheit der Religion sich nicht nur im Schicksal der Gesammtheit, sondern auch in dem der Einzelnen erweisen müsse. Wer sich als ein treues Glied der Gemeinde bewies, hoffte auf eine glückliche Gestaltung seines Schicksals und nach dem Tode auf ein Gedächtniss am heiligen Orte, das besser wäre als Söhne und Töchter (Jes 56 5 Sir 37 26 39 9 11 vgl. Neh 2 20). Nehemia schildert in seinen Memoiren die Verdienste, die er sich um die Gemeinde erworben hatte. Durch seine Aufopferung und Thatkraft hatte er sie aus einem äusseren und inneren Verfall gerettet, der ihren Untergang herbeizuführen drohte, da hatte er im Kampfe mit den Gegnern des Gesetzes die jüdische Theokratie definitiv begründet. In Aufzählung alles dessen wendet er sich nicht sowohl an seine Glaubensgenossen als vielmehr an Gott, den er um seiner Verdienste willen um Erbarmen anruft (Neh 5 19 13 14 22 31 vgl. dagegen 3 36f. 6 14 13 29). Die Verhältnisse der nachexilischen Gemeinde waren auch späterhin danach angethan, den religiösen Individualismus zu fördern. Die Religion wurde allerdings von der Gesammtheit der Frommen vertreten, aber sie stand dabei doch immerfort auf der Persönlichkeit hervorragender Männer. Wiederholt sind in den Psalmen einzelne Führer der Frommen am Wort, die der Verfolgung der Gottlosen auf Grund ihres Gottvertrauens kühn trotzen. Sie sind überzeugt, dass sie im Dienste Gottes nicht zu Fall kommen können, zugleich aber bieten sie mit ihrem Gottvertrauen der Gesammtheit der Frommen einen Rückhalt (Ps 11 62 vgl. Ps 3 4). Die Lage solcher Männer war der Jeremias nicht gleich, aber in gewissem Masse war sie ihr doch ähnlich und auch abgesehen davon wirkte das Vorbild Jeremias nach. Immerfort gab es Menschen, die ihr individuelles Geschick ganz und gar auf die Religion stellen wollten. In der sogen. Weisheit war freilich der persönlichen Religiösität überall Weltklugheit beigemischt, sie blieb damit weit hinter dem Glauben der Gemeinde zurück. Aber in der individuellen Frömmigkeit einzelner Auserwählter erreichte die alttestamentliche Religion ihre höchste Vollendung.

Gott sollte auch die Einzelnen richten[1], je nachdem sie Gerechte oder Gottlose waren. Der Einzelne war entweder Gott wohlgefällig (רָצוֹן Prv 10 32 11 1 20 12 22 15 8) und vor ihm rein (טָהוֹר Prv 15 26) oder er war ihm gräuelhaft (תּוֹעֵבָה Prv 3 32 6 16 11 1 20 u. o.).

---

[1] Vgl. oben S. 391f. Auch der Einzelne hatte seine צְדָקָה (Prv 10 2 11 4 6 18 19 u. o.; vgl. oben S. 392).

Jenen rechtfertigte er, diesen verdammte er. Sein Richten bethätigt sich darin, dass er die Gier (הַוָּה) der Gottlosen zurückstösst (Prv 10 3), dagegen die Frommen erhört und ihre Lebenshoffnung (תַּאֲוָה, תּוֹחֶלֶת, תִּקְוָה) in Erfüllung gehen lässt (Prv 10 24 28). Das bedeutet, dass er ihnen sicheren Glücksbestand (תּוּשִׁיָּה Prv 2 7) gewährt, d. h. Ehre, Reichthum und langes Leben (Prv 22 4 21 21 3 2 10). Der Fromme sollte mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegnet sein und sein Besitz sich wunderbar mehren. Wo er weilte, sollten aus dem dürren Felsen Bäche von Oel entspringen. Kein Feind durfte ihm schaden, Gott wehrte ihn ab oder versöhnte ihn gar. Alles Unheil, das über das Land käme, sollte eben ihn verschonen, er sollte jeder Noth entgehen, während die Gottlosen voll von Unglück waren. Ja die wilden Thiere mussten mit ihm Frieden halten und das Steingeröll musste von seinem Acker fern bleiben. Völlig ausgelebt sollte er in hohem Alter sterben, der Garbe vergleichbar, die zu ihrer Zeit auf die Tenne gebracht wird (Job 5 17—26).

Die Masse der Frommen stellte sich nicht allein auf die Religion, übrigens war die Religion für sie in hohem Masse Mittel zum Zweck, durch Gottesfurcht wollten sie zu äusserem Lebensglück gelangen. Der Satan traut das auch dem Hiob zu, aber mit Hiob lehnten die Besseren unter den Frommen diese Denkweise mit Entrüstung ab. Hiob hatte seine ganze Lebensarbeit an das eine Ziel gesetzt, vor Gott gerecht dazustehen. Das Motiv, die Sünde zu meiden, war für ihn allerdings der Gedanke an die Vergeltung Gottes (Job 31 2—4). All sein Glück hätte Gott vernichten müssen, wenn er seine Gebote übertrat (v. 12 23), und noch von hinten nach ruft Hiob jedes Verderben auf sich herab, falls er that, was man ihm Schuld giebt (v. 10 22 40). Aber er fürchtete die Strafe nicht als äusseres Unglück, dann wäre die Verdächtigung des Satans begründet gewesen. Er fürchtete allein Gott und nicht die Menschen (v. 33f.), er fürchtete auch nicht die blosse Allmacht Gottes, der nun einmal auf der Erfüllung eines ihm beliebenden Gesetzes bestände, er fürchtete vielmehr das göttliche Gericht (vgl. auch עָוֹן פְּלִילִי 31 11 28) und die sittliche Majestät des Richters, dem gegenüber sein Gewissen ihn schuldig spräche. „Was sollte ich thun, wenn Gott aufstände, und was ihm erwidern, wenn er einschritte (v. 14)! Gegen seine Majestät käme ich nicht auf“ (v. 23). Das Trachten nach der Gerechtigkeit hatte für ihn seinen Zweck in sich selbst gehabt, sein äusseres Glück war ihm nur werthvoll gewesen, weil es seine Rechtfertigung und die Thatsächlichkeit seiner Gemeinschaft mit Gott bedeutete. Wichtiger als die Erfüllung

seiner Wünsche war ihm, dass Gott sie auf sein Gebet gewährte (Job 12 4). Entgegen der Verdächtigung des Satans fügte er sich ergebungsvoll, als er all sein Glück verlor. Er fand, dass Gott im besten Rechte sei, wenn er wieder nehme, was er früher gegeben habe, und dass er in allen Dingen zu preisen sei. Allerdings hatte Gott ihn durch sein Glück auch vor den Menschen gerechtfertigt, als der von Gott Begnadete hatte er bei allen in Ehren gestanden (29 7ff. vgl. 11 19), seine Rechtfertigung war die Krone auf seinem Haupte gewesen (19 9). Aber der höchste Triumph seiner Gerechtigkeit bestand hier darin, dass er, wie er für sich selbst im Vertrauen auf Gott immer guten Muth hatte (29 18—20 vgl. 5 19ff. 11 15 18), so auch sein Volk in aller Noth zu solchem Vertrauen hatte erheben können (29 21—25).

Die Unschuld vor Gott und der Glaube, dass Gott sie anerkenne, bedeuteten für den einzelnen Frommen noch mehr als für die Gemeinde. Thatsächlich konnte er sich leichter vor Gott gerecht fühlen, da er auf sich allein stand und weder die Sünde der Väter noch die der übrigen Frommen seiner Unschuld Abbruch that. Anderseits war seine Unschuld der hauptsächlichste Grund seiner Hoffnung, sofern dieselbe überhaupt religiös war. An der Gemeinde musste Gott sich verherrlichen, sie musste er den Heiden und den Gottlosen gegenüber ins Recht setzen, an ihr musste er die Wahrheit des Glaubens vor aller Welt offenbar werden lassen, obendrein aber war sie die unentbehrliche Verkünderin seiner Herrlichkeit. Das alles kam für den Einzelnen weniger oder gar nicht in Betracht. Vielleicht fühlte er sich als Gegenstand besonderer göttlicher Gnade, aber nie konnte er das in dem Masse, in dem die Gemeinde das vermochte. Ueberhaupt aber war das immer nur Wenigen möglich. Bei alledem konnte die Gemeinde immerfort auf die Zukunft sich vertrösten, der Einzelne musste in seinem kurzen Leben die Wahrheit der Religion an seinem Schicksal erfahren. Deshalb prägte sich der Glaube, dass Gott richte, gerade in Bezug auf das Schicksal der Einzelnen am schärfsten aus[1].

[1] Aus diesem Grunde hat sich auch die Terminologie der Vergeltung auf diesem Boden so reich entwickelt. Die Gewissheit, mit der man die göttliche Vergeltung erwartet, drückt sich auch hier (vgl. o. S. 105) dahin aus, dass dabei von einem Thun Gottes gern abstrahirt wird, die Vergeltung also von selbst einzutreten scheint. Der Gottlose ist dem Unheil verfallen, es verfolgt ihn (Prv 13 21), es lauert ihm auf (Job 18 8ff.). Die Frommen verfolgt dagegen das Glück (Ps 23 6). Ebenso treten Frömmigkeit und Gottlosigkeit an die Stelle des vergeltenden Gottes. Die Gerechtigkeit behütet den Unschuldigen (Prv 13 6), sie rettet ihn vom Tode (Prv 10 2), umgekehrt stellt die Sünde dem Gottlosen

Zugleich aber wurde dieser Glaube auch hier zum schwersten Problem. Denn eben im Schicksal der Einzelnen war von einem Richten Gottes wenig zu verspüren, gerade hier war das Walten Jahves schon dem alten Israel als unbegreiflich erschienen. Wenn Ezechiel behauptete, dass es Jedem genau so gehe, wie er es treibe, so ist das einmal daraus zu erklären, dass er einen neuen Katechismus der religiösen Pflichten aufstellte, mit dem man es bis dahin noch nicht versucht hatte. Vor allem aber ist seine Lehre daraus zu verstehen, dass er in absehbarer Zukunft das letzte Gericht erwartete, bei dieser letzten Entscheidung musste doch wohl nach dem Recht verfahren werden. Die nachezechielischen Gesetzgeber, die freilich auch hierbei den Ezechiel zum Vorgänger haben, setzen an die Stelle des einmaligen letzten Gerichts ein immerwährendes. Sie bedrohen solche Sünden, die von Gemeinde wegen nicht leicht bestraft werden konnten, mit unmittelbarem Einschreiten Gottes. Immerfort sollte Gott selbst solche Sünder aus seiner Gemeinde austilgen (s. o. S. 326 f.). Damit war statt des einen grossen Wunders, das die Propheten erwarteten, eine endlose Reihe von Wundern gefordert, verstehen kann man auch diesen Glauben nur im Zusammenhang mit der messianischen Hoffnung.

Man suchte sich den Widerspruch zwischen Glauben und Erfahrung nach Möglichkeit zu verschleiern. Immer wieder und aufs bitterste wird in den Psalmen darüber geklagt, dass die Heiden in der Welt und die Gottlosen in Jerusalem obenauf seien. Dagegen wird sehr oft behauptet, dass es den einzelnen Frommen immer gut, den Gottlosen aber schlecht gehe. Das hat auch darin seinen Grund, dass man für jenes Unheil einen Trost wusste, einst musste es damit anders kommen. Aber gegenüber dem Unglück der einzelnen Frommen verschloss man lieber die Augen, man hielt sich

---

nach und reisst ihn ins Verderben (Prv 1 $_{19}$ 5 $_{22}$ 12 $_{13}$ 14 $_{32}$ 21 $_{7}$ vgl. o. S. 401 f.). Der Ehebruch ist ein Feuer, das bis in die Unterwelt brennt (Job 31 $_{12}$). Das ungerechte Gut wird im Munde des Gottlosen zu Kies (Prv 20 $_{17}$), es wandelt sich in seinem Bauche zu Gift (Job 20 $_{12}$ff.). Gern wird die Vergeltung, die dem Menschen zu Theil wird, mit der Frucht des Ackers verglichen, den er baut (Hos 10 $_{12}$f. Job 4 $_{8}$ Prv 11 $_{18}$ 22 $_{8}$). Oefter erscheint der Mensch hierbei selbst als ein Fruchtbaum und sein Erfolg als dessen Frucht (Prv 11 $_{30}$ vgl. 12 $_{14}$ 13 $_{2}$ 18 $_{20}$). Sogar mit der Leibesfrucht wird die Vergeltung verglichen (Jes 33 $_{11}$ Ps 7 $_{15}$ Job 15 $_{35}$). Sehr gewöhnlich wird gesagt, dass die That zum Menschen zurückkehre, dass er sie sich selbst oder seinem Hause anthue. Der Mörder lauert seiner eigenen Seele auf (Prv 1 $_{18}$). Am beliebtesten ist es aber, Frömmigkeit und Gottlosigkeit als die beiden Wege des Heils und des Unheils vorzustellen.

an die Fälle, in denen man eine Vergeltung zu sehen meinte, und ignorirte die anderen nach Möglichkeit. Am Ende forderten aber die Thatsachen ihr Recht und die Einsicht in jenen Widerspruch wurde für die Religion nicht nur unheilvoll, sondern auch höchst fruchtbar. Sie war es vor allem, was die Frommen zwischen äusserem Lebensglück und seiner religiösen Bedeutung unterscheiden lehrte. Zunächst führte sie zu gewissen Einschränkungen des individualistischen Vergeltungsglaubens, weiterhin löste sie ihn in seinem vulgären Verstande völlig auf. Das führte sowohl zu einer Verflachung als auch zur Vertiefung und höchsten Vollendung der persönlichen Frömmigkeit.

Bei der Masse der Frommen erregte das Glück der Gottlosen freilich Eifer und Neid (Prv 3 31 23 17 24 1 19), aber die Besseren wollten den Gottlosen ihr Glück gönnen. Der Reichthum der Gottlosen war durch Unrecht und Lüge erworben, da wollte man lieber wenig in Gerechtigkeit und Gottesfurcht haben (Prv 15 16 16 8). Ueberdies fielen die Gottlosen durch ihren Reichthum in immer neue Sünde, während der Erwerb des Frommen zum Leben diente (Prv 10 16). Er wollte zufrieden sein, wenn er nur nicht hungern musste (Prv 10 3 13 25). „Armuth und Reichthum gieb mir nicht" (Prv 30 8 9)![1].

Auch die Ehre, die die Gottlosen vielfach genossen, mochte ihnen bleiben. Sie wurden dadurch hochmüthig und kamen zu Fall, wogegen die Demuth der Frommen zuletzt zur Ehre führen sollte (Prv 15 33 16 18 18 12 29 23). Darum schien es besser, sich demüthig zu den Geringen zu halten, als mit den Stolzen Beute zu theilen (Prv 16 19). Der Fromme tröstete sich auch mit der Anerkennung, die er bei seinen Gesinnungsgenossen und hin und wieder auch bei der Menge fand. Auch er genoss zuweilen die Gunst der Menschen, während der Spötter den Leuten ein Gräuel war (Prv 24 9 vgl. 11 10 29 2). Von manchen wurde er wegen seiner Rechtlichkeit und Wohlthätigkeit gesegnet (Prv 10 6 11 26 24 25 28 20), während die Ungerechtigkeit und Hartherzigkeit der Gottlosen von allen Seiten verwünscht wurde (Prv 24 24 28 27). Segen und Fluch waren aber nicht wirkungslos (Prv 30 10), obwohl der ungerechtfertigte Fluch nichts bedeutete (Prv 26 2).

---

[1] Charakteristisch, aber auch derb, wird Ps 127 3ff. der Kindersegen, dessen der Mensch sich als einer zweifellosen Gabe Gottes (נַחֲלַת יהוה) freuen darf, dem vielfach unrechtmässigen Reichthum gegenübergestellt. Eine Reihe von Söhnen sichert dem Manne Recht und Besitz. Weil er ihre Fäuste hinter sich hat, kann er den, der ihm Unrecht that, vor Gericht zur Rechenschaft ziehen.

Mit alledem verzichtete man nicht auf die Vergeltung, man vertröstete sich vielmehr auf die Zukunft. Nicht das vorläufige Schicksal des Einzelnen, sondern das endgültige sollte das göttliche Urtheil über ihn sein. Zuletzt sollte es dem Gottlosen übel und dem Frommen wohl gehen. Die Freude der Gottlosen sollte nicht lange währen, auf der Höhe der Macht und des Glückes sollten sie für immer zu Fall kommen (Job 4 10 5 5 8 12 16 17 15 29 ff. 20 6 ff.). Dagegen war das Leiden des Frommen eine heilsame väterliche Zucht (Prv 3 11 12) und zuletzt sollte seine Hoffnung sich erfüllen (Prv 10 28 23 18)[1].

Traf auch das nur unvollkommen zu, dann wollte man sich mit einer Vergeltung begnügen, die jenseits der Erfahrung der Einzelnen lag. Der Fromme hoffte, dass sein guter Name nach seinem Tode unter den Frommen ein Segen bleiben werde, während der Name der Gottlosen verfaulte (Ps 112 6 Prv 10 7 Sir 41 11—13 44 8 ff. vgl. Jes 56 5 Neh 2 20). Uebrigens hoffte er für seine Kinder (Prv 20 7). Sie sollten geborgen sein (Prv 14 26) und keinen Hunger leiden (Ps 37 25). Dagegen sollten die Kinder der Gottlosen die Sünde der Väter büssen, wie die Freunde Hiobs immer wiederholen (Job 4 11 5 4 5 8 16 ff. 15 29 30 18 16 ff. 20 10 27 14 f.). Ursprünglich war der individualistische Vergeltungsglaube im Gegensatz zu dem Glauben an die Erbschuld entstanden, schliesslich musste man aber auf ihn zurückgreifen. Jedenfalls hatte dieser Glaube die Erfahrung mehr für sich als jener.

Weiter vertröstete man sich auf alle Katastrophen, die von Zeit zu Zeit über das Land kamen und für Jeden die Abrechnung bringen sollten, die „Zeiten" und „Tage Gottes" (Job 24 1). Vor allem sollte der Fromme aber auf die messianische Zukunft hoffen.

---

[1] Charakteristisch ist hierfür Sir 11 18—26. Es heisst da (z. Th. nach der besseren Lesart bezw. Uebersetzung des Syrers): Bestehe auf deinem Wege und verlass dich auf ihn, und in deinem Werke werde alt! Erstaune nicht über das Treiben der Gottlosen, vertraue auf den Herrn und beharre in deiner Arbeit, denn es ist dem Herrn ein Leichtes, in kurzer Zeit den Armen reich zu machen. Der Segen des Herrn ist der Lohn des Frommen und zu rechter Zeit wächst schnell sein Glück auf. Sage nicht: was ist mein Gewinn und welches Glück kann mir noch zu Theil werden? Sage nicht: Ich habe genug, und welches Unglück könnte mir noch zustossen? Am Tage des Glücks vergisst man das Unglück, und am Tage des Unglücks gedenkt man nicht des Glücks. Denn es ist dem Herrn ein Leichtes, am Tage des Todes einem Jeden nach seinem Wandel zu vergelten. Das Unglück eines Tages macht das Glück vergessen und das Endschicksal des Menschen haftet auf ihm. Vor dem Tode preise Niemanden glücklich, denn an seinem Ende wird der Mann erkannt!

Da, am Tage des Zornes (Prv 11 4), werden die Gottlosen vom Sturme weggefegt (Prv 1 26 ff. 3 25 10 25), während die Frommen dem Zorne entgehen (Prv 11 21). Da rettet die Gerechtigkeit die Frommen vom Tode, sie allein bleiben im Lande übrig (Prv 2 21 22 10 30) und so beerbt der Gute Kindeskinder, aller Reichthum der Sünder wird für die Gerechten aufgespart (Prv 13 22). Da kommen die Guten zur Herrschaft und die Bösen müssen vor ihnen niederfallen (Prv 14 19), jenen wird Ehre und diesen Schande zu Theil (Prv 3 35). Insofern sollte der Gerechte ewigen Bestand haben (Prv 10 25 12 3). Dass der Einzelne, namentlich in den Proverbien, so häufig auf die messianische Zukunft verwiesen wird[1], zeigt deutlich, wie wenig er in seinem Schicksal das Richten Gottes zu erkennen vermochte, es beweist aber auch, wie sehr er sich immer noch als ein Glied in der Kette der Geschlechter fühlte. Die Hauptsache war, dass die Hoffnung auf die Zukunft ihn über die Gegenwart hinaushob.

Inneres Glück gewährte ihm die Frömmigkeit aber auch in der Gegenwart. In der Kenntniss des göttlichen Willens wusste er sich im Besitz der Wahrheit und meinte alle Dinge besser zu verstehen als der Gottlose (Prv 28 5 29 7). Er setzte ferner dem Uebermuth des gottlosen Reichen seine religiöse Würde entgegen, die er als Glied des Volkes Gottes hatte (Prv 14 31 17 5 22 2 29 13). Er brauchte auch dem Fürsten nicht zu schmeicheln, weil ihm von Gott sein Recht wurde (Prv 29 26). Er empfand auch die beseligende Kraft des sittlichen Handelns, es war ihm Freude, das Gute zu thun, und wenn die Gemeinde der Frommen ihr höchstes Glück darin finden konnte, die Sache Gottes in der Welt zu vertreten, so übertrug sich das in gewissem Masse auf jeden Einzelnen. Vor allem hatte er im Gedanken an seinen reinen Wandel Vertrauen zu Gott. Ein Armer, der in seiner Unschuld wandelte, war besser als ein heimtückischer Reicher (Prv 28 6 19 1). Den Gottlosen liess die Furcht vor der Strafe nie zu ruhigem Genuss seines Glückes kommen (Job 15 20 ff.). Er sah überall Gefahr, wo keine war (Prv 28 1), hoffnungslos stand er dem drohenden Tode gegenüber (Job 27 8 f.). Dem Frommen gewährte sein Gottvertrauen das Gefühl der grössten Sicherheit. Furchtlos wie ein Löwe wollte er der Gefahr trotzen und ihrer lachen (Prv 3 23—26 28 1 Job 5 19 ff. 24 11 15 18 f.). Hoffnungsvoll blieb er in schwerer Krankheit, überzeugt, dass Gott nicht vor der Zeit seine Seele abfordern werde (Job 4 6 27 8 f.). Das Vertrauen war sein höchstes Glück und er steifte sich darauf. Es

[1] Vgl. auch Ps 25 13 37 90 16 112 2.

war aber auch das oberste Gebot für ihn. Wer Gott dienen will, muss sich auf die äusserste Erprobung seines Ernstes und seiner Treue gefasst machen. Wehe den verzagten Herzen, die die Hoffnung verloren haben (Sir 2 1 ff. 12 ff.)! Wer in der Noth an der Rettung verzweifelte, erwies sich eben damit als Gottloser.

Trotz aller Abstriche, die das Vergeltungsdogma erfuhr, in einem Punkte schien es unbedingt Recht behalten zu müssen: der Fromme konnte unmöglich von ausserordentlichem Unglück, namentlich nicht von vorzeitigem Tode[1] betroffen werden. Als das wichtigste der drei grossen Güter, die dem Gerechten verheissen werden, erscheint das Leben, d. h. langes Leben. Graues Haar ist eine herrliche Krone, die man durch Gerechtigkeit erlangt (Prv 16 31). Denn beständig ist das Leben vom Tode bedroht. Es gilt der Scheol und den Schlingen des Todes entgehen. Deshalb soll man das Herz, von dem das Leben ausgeht, aufs sorgfältigste behüten, damit nicht tödtliche Sünde darin eindringe (Prv 4 23). Dagegen dienen Gerechtigkeit und Gottesfurcht zum Leben, sie heissen Lebensbaum (Prv 11 30 15 4) und Lebensquelle (Prv 13 14 14 27 16 22). Auch vom Lebenswege (Prv 15 24 vgl. Ps 16 11 und dagegen Prv 14 12 16 25) und von der Zucht zum Leben wird geredet (Prv 15 31). Unverkennbar klingt hier die Predigt Ezechiels nach, der angesichts des künftigen Läuterungsgerichts jedem Einzelnen Leben und Tod anbot, und das nachezechielische Gesetz, das eine fortwährende Austilgung der Gottlosen aus der Gemeinde in Aussicht nahm. Hier war recht eigentlich der Ausgangspunkt des religiösen Individualismus gewesen und dies erschien als seine unerschütterliche Grundlage. Fanden auch die Gottlosen nicht immer das Ende, das ihnen angedroht war, unmöglich konnte der Fromme den Tod des Gottlosen sterben. Der Gottlose sollte vor der Zeit sterben, den Frommen rettete Gott vor dem Tode (Ps 49 16 55 24). Daher das Vertrauen des Frommen in Gefahr.

Um so furchtbarer war seine Lage, wenn er gleichwohl in aussergewöhnlichem Unglück oder vor der Zeit sterben musste, furchtbar namentlich dann, wenn er Gott nicht um des Lohnes, sondern um der Gerechtigkeit willen gedient hatte. Entweder war er nun doch ein Gottloser, ob er sich auch sein Leben lang um die göttliche Gnade gemüht hatte, — oder Gott richtete nicht, es war überhaupt unmöglich, in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Beides war für ihn

[1] Nicht in der Hälfte der Tage (Ps 102 25 Jes 38 10) und im Frieden (Gen 15 15 II Reg 22 20) wollte man sterben.

in gleichem Masse schrecklich. Auch bei den Juden wurde die Frage nach der Wahrheit der Religion am schwersten bezüglich des Schicksals des Einzelnen empfunden.

Die Leidenschaft, mit der der Prinzipienkampf von Frömmigkeit und Gottlosigkeit in der jüdischen Gemeinde geführt wurde, brachte es mit sich, dass beide Parteien fortwährend einander beobachteten und in jedem gegebenen Fall die Verkehrtheit der gegnerischen Meinung triumphirend constatirten. Die Frommen jubelten, wenn einmal einen Gottlosen das verdiente Schicksal traf, und die Gottlosen höhnten, wenn ein Frommer im Unglück starb. Mit Entsetzen erfüllte jeder Fall dieser Art die Gesammtheit der Frommen, in ohnmächtigem Zorn empörten sie sich gegen den Spott der Gegner (Job 17 8). Aber am Ende standen sie doch vor derselben Alternative, wie der Leidende selbst, und da sie natürlich an ihrem Glauben festhalten wollten, so sprachen sie ihm das Urtheil: er war eben doch ein Gottloser. Unter allen Umständen musste das Dogma Recht behalten. Es war von den Vätern überliefert, nur von den Heiden eingedrungene Irrlehre stand ihm entgegen (Job 8 8ff. 15 8f. 5 27: שְׁמַעְנֻהָ). Es erschien als der Felsen, auf dem man stand, ja keine menschliche Gemeinschaft schien ohne diesen Satz bestehen zu können (Job 18 4). Konnte man auch dem Unglücklichen seine Gottlosigkeit nicht nachweisen, so zog man sich auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, auf einen rein physischen Begriff der Sünde zurück, der dann aber auch die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts in jedem Fall sicher stellen sollte (Job 4 17—21 15 14—16 25 4—6), oder auf die göttliche Allwissenheit, die den inneren Zustand des Menschen besser kenne, als er selbst (Job 11 7—11), oder auf die Allmacht Gottes, der immerdar richten konnte und also gewiss auch richtete (Job 25 2 3). Richtete er aber, dann richtete er auch gerecht, da er in seiner Selbstgenugsamkeit den Menschen völlig uninteressirt gegenüberstand. Ihre Sünde schadete ihm nicht und von ihrer Frömmigkeit hatte er keinen Nutzen. Er mass also zweifellos mit richtigem Masse (Job 22 2 ff. 35 2 ff.). Uebrigens gehen die Freunde Hiobs von der anfänglichen Bezweiflung (Job 8 6) und Leugnung (11 6 15 5f.) seiner Unschuld zuletzt zu concreten Anklagen gegen ihn über (22 4 ff.). Wenn man nur jeden Menschen nach seinem Schicksal beurtheilte, dann stimmten Glaube und Erfahrung aufs beste zusammen. Dann war nie ein Frommer umgekommen (Job 4 7), aber stets hatte die Gottlosen die Strafe erreicht (Job 8 11—19 15 20ff. 18 5ff. 20 4 ff. 24 18—20 27 11 ff.). Von Ewigkeit her war es so gewesen und man selbst hatte es stets

so erfahren (Job 20 4 4 8). Mitleid war hier nicht am Platze. Wer es dem von Gott Gerichteten bewies, musste besorgen, den Zorn Gottes auch auf sich selbst herabzuziehen (Job 6 21). Die Frommen verhöhnten ihn wo möglich als einen ertappten Heuchler, den Gottes Urtheil eben noch rechtzeitig entlarvt hätte.

Die einzige Hoffnung, die dem Leidenden blieb, war die, dass er zuletzt doch noch gerettet würde. In die äusserste Noth konnte der Fromme gerathen, er durfte nur nicht darin untergehen. Fast mehr noch als in ungetrübtem Glück sollte er in wunderbarer Rettung die Gnade Gottes erfahren. Denn das Glück konnte vielleicht vom Menschen selbst geschaffen werden und Gott konnte es bestehen lassen, ohne sich darum zu kümmern, dagegen schien die Rettung aus äusserster Gefahr nur aus einem Eingriff Gottes begreiflich zu sein, der sich dadurch dem Einzelnen besonders gnädig bewies (Job 5 19ff.). Sieben Mal konnte der Gerechte fallen, aber er sollte immer wieder aufstehen, während der Fall des Gottlosen ein definitiver wäre (Prv 24 16 Job 15 30). So konnte die Noth des Frommen für ihn in die eclatanteste Rechtfertigung auslaufen. Im Allgemeinen war aber wirkliches Leiden nicht denkbar ohne entsprechende Sünde. Wurde der Fromme schliesslich wiederhergestellt, so erschien das Leiden daher als eine Züchtigung, durch die Gott seinen Diener von der Sünde und damit vor dem völligen Verderben retten wollte. Durch das Leiden klagte er ihn an, zugleich aber offenbarte er ihm in seinem Herzen, was er gegen ihn habe (Job 33 14ff. 34 31f. 36 8ff.). Wohl dem, der sich fügte (Prv 3 11), aber wehe dem, der ihm trotzen wollte (Prv 29 1 28 13 Job 5 2)! Durch Bekenntniss der Schuld, durch Liebe und Treue und Gottesfurcht liess Gott sich versöhnen (Prv 16 6 28 13), zumal, wenn ein Engel für den Sünder sprach (Job 33 23f.). Dann stellte Gott durch die Genesung seine Rechtfertigung wieder her (Job 8 6 33 26), von neuem konnte er makellos sein Angesicht erheben (Job 11 15). Vor der Gemeinde pries er Gott für seine Gnade (Job 33 27 28). So konnte Gott, sogar zu wiederholten Malen (Job 33 29 30), den Sünder zur Busse aufrufen. Sofern der göttliche Richter gleichwohl eine Sühne haben wollte, musste vielleicht ein Gottloser für den Frommen büssen (Prv 21 18). Aber auf alle Fälle zerstörte schweres Leiden das gute Gewissen des Unglücklichen. Grosse Schuld lag auf ihm, es fragte sich, ob sie durch Busse noch gesühnt werden konnte oder nicht. In martervoller Selbstprüfung forschte er nach ihr und am Ende starb er in Verzweiflung an Gott und an sich selbst.

§ 65. Das Buch Hiob.

Das Buch Hiob lehrt uns Menschen kennen, die ihr ganzes Leben im Gedanken an den göttlichen Richter führten. Sie kannten kein Glück als die Erfahrung seines rechtfertigenden Urtheils und kein Unglück als die Erfahrung des Gegentheils. Aber dabei konnten sie sich auf keine zukünftige Welt vertrösten, die Erfahrung der Rechtfertigung war für sie bedingt durch ihre äusseren Erlebnisse, und die Irrationalität ihrer Erlebnisse bereitete ihnen eine Angst, wie kein Menschenherz sie grösser gekannt hat. Denn der Tod im Unglück bedeutete für sie eine Zernichtung ihres innersten Wesens, wie sie furchtbarer nie empfunden ist. Man weiss nicht, wie viele von ihnen den denkbar unseligsten Tod starben, bis der Dichter des Buches Hiob für sie einen Trost fand, der freilich auch nur für wenige Auserwählte fassbar war[1].

Als Hiob vom Aussatz befallen wird, fordert sein Weib ihn auf, Gott den Abschied zu geben und die Frömmigkeit fahren zu lassen, da sie ihm nun nichts mehr nützen könne. Er lehnt diese Zumuthung ab. In dankbarer Erinnerung an alle früheren Gnadenerweise Gottes will er das Böse ebenso willig von ihm hinnehmen wie einst das Gute. Dass sein Leiden zuletzt auch seine Rechtfertigung, d. h. seine Unschuld und seine Gnade bei Gott, zu nichte machen muss, sucht er sich vorläufig zu verhüllen. Aber durch den Besuch der Freunde kommt ihm zum Bewusstsein, dass er am Aussatz sterbend den Tod des Gottlosen sterben und in Zukunft als solcher vor der Welt dastehen wird. Die Ehre, die er früher bei den Menschen, d. h. vor allem bei den Frommen genoss, hatte für ihn nicht oder wenigstens nicht allein den Sinn gehabt, dass er es in der Frömmigkeit weiter gebracht hätte, als andere, vielmehr gehörte sie unmittelbar zu seiner Rechtfertigung. Das gute Gewissen kann auch in sofern nicht auf sich selbst stehen, als es der Anerkennung von Seiten der Frommen bedarf. Hiob möchte daher auch jetzt bei den Freunden einen Rückhalt finden gegenüber der furchtbaren Anklage, die sein Leiden gegen ihn erhebt. Ihr beredtes Schweigen bringt ihn zur Verzweiflung, aber noch versucht

---

[1] Die Hiobsage ist älter als das Buch Hiob, sie redete jedenfalls von einem einzelnen Manne im Lande ʿUṣ. Sollte Hiob daher, wie man wohl gemeint hat, Israel vorstellen, so müsste das unzweideutig zu erkennen gegeben sein. Aber es sind nur wenige Stellen, in denen Hiobs Worte an Israel erinnern, und sie erklären sich einfach daraus, dass das Individuelle und das Allgemeine für die Juden in engster Beziehung stehen.

er durch rückhaltlose Darlegung seines Seelenzustandes ihr Mitleid zu erregen. Besser wäre er nie geboren und jetzt ist die einzige Hoffnung, die ihm noch bleibt, ein baldiger Tod. Dass der Tod am Aussatz ihn vor der Welt zum Gottlosen stempeln wird, sucht er auch nach der ersten Rede des Elifaz noch zu ignoriren. Mit Jubel will er den Tod begrüssen, weil er die Gebote des Heiligen nicht verleugnet hat (6 10). Sein höchstes Gut, seine Unschuld, bliebe ihm ja. Er will seinen schrecklichen Untergang lediglich als eine Schickung des göttlichen Zornes betrachten, der in unbegreiflicher Weise an die Stelle der früheren Gnade getreten ist. Aber die Freunde sind unerbittlich, sie wollen an seine Unschuld nur glauben, falls er wiederhergestellt wird. Gott sagen sie, sei immer gerecht und dem sündigen Menschen gegenüber immer im Recht. Also wird der Tod am Aussatz für Hiob das Verdammungsurtheil sein.

Damit ist das Aeusserste über ihn gekommen, seine Unschuld wird zu nichte. Alles, wodurch sie ihm bis dahin gewährleistet war, ist dahin gefallen, mit dem äusseren Lebensglück nun auch noch die Anerkennung der Frommen. Da bäumt sich sein Selbstbewusstsein auf. Höhnend giebt er den Satz der Freunde zu, dass der Mensch Gott gegenüber immer im Unrecht sei. Unmöglich kann der Mensch gegen den Allmächtigen sein Recht behaupten. Auch wenn Hiob im Recht wäre, Gott würde ihn durch die Schrecken seiner Allmacht zwingen, sich schuldig zu bekennen. Aber soll er sich wirklich vor der blossen Allmacht beugen? Gegenüber dem Vorhalt, dass Gott durch seine Schickung dem Menschen das Urtheil spricht, redet er zunächst nur hypothetisch von seiner Unschuld (9 13—20). Dann aber stellt er mit dem Rufe: „ich bin unschuldig!“ bewusst die Behauptung auf, dass Gott ungerecht, dass die Frömmigkeit Illusion sei, — dessen gewärtig, dass er diese Lästerung mit sofortigem Tode zu büssen hätte (9 21 ff. vgl. 13 13—15)[1]. Aus dem Bewusstsein seiner Unschuld entspringt weiter das titanische Verlangen, sie Mann gegen Mann Gott gegenüber zu vertheidigen. Er müsste Recht behalten, eben sein Verlangen, vor Gott zu treten, bestärkt ihn darin, dass er wirklich unschuldig ist. Ein Gottloser könnte das nicht wagen wollen (13 13—18).

---

[1] Auf die Bedeutung, die die Worte 9 21 ff. für den Gang von Hiobs Seelenkampf haben, bin ich durch WELLHAUSEN aufmerksam gemacht. Vgl. übrigens WELLHAUSEN's Bemerkungen in der ThLZ 1877, 73 ff. und seine Isr. Gesch.[3] S. 214 ff. Vortrefflich legt DUHM's Commentar den Gang des Dialogs, aber auch Hiobs Seelenkampf dar.

Aber aus dieser Kühnheit fällt er zunächst in die Verzweiflung zurück. Immer wieder scheint es ihm unmöglich, gegen Gott seine Unschuld durchzusetzen, ja auch nur für sich selbst das Bewusstsein der Unschuld festzuhalten. Vor der Allmacht des Anklägers müsste er verzagen, und weil Gott ihn durch sein Leiden schuldig spricht, meint er sich selbst auch schuldig fühlen zu müssen. Es giebt eben keinen Richter, an den er gegen Gott appelliren könnte (9 25—35 13 20ff. vgl. 23 6). Wollte Gott wirklich dem Hiob seine Unschuld bestreiten, dann müsste er schweigend verhauchen (13 18 19). Sein Unschuldsbewusstsein bedeutet auch nur, dass er kein Gottloser ist (10 7), nicht aber, dass er überhaupt sündlos wäre. Nun erscheint es ihm freilich als der Gipfel der Ungerechtigkeit, dass Gott ihn die Sünden seiner Jugend „erben“ und die natürliche Sündhaftigkeit büssen lässt (13 25f. 14 3ff.), aber einigermassen steht er selbst unter dem Bann der brutalen Anschauung des Elifaz, dass Gott ein Recht habe, die Menschen zur Strafe für ihre natürliche Sündhaftigkeit zu vernichten, und des Sofar, dass Gottes Allwissenheit mehr Sünden an Hiob kenne, als zur Erklärung seines Leidens nöthig seien. In einem Beutel hat Gott Hiobs Sünden gesammelt und wohlverwahrt, er will sie nicht vergeben (7 21 14 16f.). Eifrig forscht er nach weiteren, Hiobs Leiden ist eine furchtbare Untersuchungshaft (7 17—21 13 27 14 3f.), Gott hat sie über ihn verhängt, obwohl er weiss, dass Hiob nicht gottlos ist (10 4ff.).

Einmal entbrannt ist der Zorn Gottes auf keine Weise zu beschwichtigen. In jähem Wechsel mit seiner früheren Gnade ist er unversehens über Hiob hereingebrochen und wird sein Werk an ihm vollenden (9 11 12). Gott weicht in seinem Zorne nicht von dem zurück, was er einmal angefangen hat, ohne Rücksicht darauf, was dabei herauskommt (9 4—7 13 vgl. 23 13ff.). Ueberall erblickt Hiob in Natur und Geschichte Zerstörung und Umsturz, die völlig zwecklos und nur aus einer entsetzlichen Laune Gottes begreiflich erscheinen (12 14ff.). Aber eben für ihn selbst nimmt dieser Zorn die furchtbarste Gestalt an. Er will nicht nur quälen und tödten, er will die wehrlose Unschuld zu nichte machen. Hinter all seiner früheren Gnade gegen Hiob barg Gott diese Tücke. „Dies bargst du in deinem Herzen, ich weiss, dass du dies vorhattest: Wenn ich sündigte, so wolltest du mich beobachten und mich von meiner Schuld nicht freisprechen. Wenn ich mich dann als gottlos erwiese, wehe mir! Wenn aber als gerecht, so sollte ich mein Haupt nicht erheben, satt an Schmach und satt an Elend“ (10 13—15). So kann auch das eigene Bewusstsein der Unschuld dem Leiden nicht Stand halten.

Von Gott zum Gottlosen gestempelt rechtet Hiob mit Gott über sein Schicksal, da nennt er die früher erfahrene Rechtfertigung sein Recht (27 2 29 14)[1] und klagt über das Unrecht, das ihm jetzt geschehe (19 7). Früher hatte er sein Glück anders betrachtet. Noch als es ihm genommen wurde, erschien es ihm als ein freies Geschenk der göttlichen Gnade, auf das er keinen Anspruch gehabt hätte. Im Grunde war sein Glück das Bewusstsein der Gemeinschaft gewesen, die Gottes Gnade ihm gewährte. Vom Mutterleibe an, ja schon im Schosse seiner Mutter hatte diese Gnade über ihm gewaltet (10 3 8—12 31 18). Der Gedanke hieran wird aber auch für ihn zum Rettungsanker, wo sein Glaube Schiffbruch leiden will. Bitter verhöhnt er die frühere Gnade Gottes im Hinblick auf den letzten Ausgang (7 17 f.), ja er redet sich die Ueberzeugung ein, dass sie nur der Deckmantel der Tücke war, mit der Gott ihm von jeher auflauerte. Aber inmitten der Angst, die ihn dem furchtbaren Verfolger gegenüber erfüllt, regt sich bei ihm zuerst leise, dann aber immer lebhafter die Hoffnung, dass Gottes Zorn zuletzt wieder der Gnade weichen werde (7 8 21). Ergreifend steigert sie sich c. 14 13 ff. zu dem Gedanken, dass derselbe Gott, der ihn jetzt in seinem Zorn in die Scheol hinabstösst, ihn einst in sehnsüchtigem Verlangen auf die Oberwelt zurückrufen könnte, um ihm wie früher seine Gnade zu beweisen. Hiob kennt die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Der Gedanke an sie ist bei ihm übrigens wohl vorbereitet durch die wiederholte Klage über die Unwiederbringlichkeit des Todesgeschicks (7 6—10 10 20—22) und durch die Reflexion, dass der Mensch dem Tode gegenüber schlimmer daran sei, als die übrige Kreatur, weil er den Tod als einen Widerspruch gegen sein innerstes Wesen empfinde (13 28—14 12). Eben im Hinblick auf die Kurzlebigkeit des Menschen sollte Gott seine natürliche Sünde übersehen (13 28 14 1 ff.) und ihm überhaupt Erbarmen beweisen (7 6 ff. 10 20), auf das aber Hiob diesseits des Grabes nicht mehr hoffen darf. Gleichwohl wird die Hoffnung auf ein zukünftiges Wiederaufleben zunächst völlig abgewiesen. Die gewaltigsten und unglaublichsten Zerstörungen weist der Lauf der Natur auf, der Mensch soll sich über seinen eigenen Untergang nicht wundern (14 18 ff.).

Weiter tritt dem Gefühl, dass Gott in grässlicher Tücke seine Unschuld vernichte, die Hoffnung gegenüber, dass er sich zuletzt doch als der Gerechte erweisen müsse, und aus der Verbindung dieser Hoffnung mit der anderen, dass die Gnade Gottes nicht völlig

[1] מִשְׁפָּט vgl. Jes 49 4 Ps 37 6.

dahinfallen könne, ergiebt sich für Hiob die Erwartung einer zukünftigen Rechtfertigung. Zunächst wird ihm inmitten seiner eigenen blasphemischen Reden gewiss, dass Gott die unehrliche Apologetik der Freunde missfallen und er sie endlich bestrafen müsse, weil er der Gott der Wahrheit ist (13 7—11). Dann aber tritt die gewisse Erwartung auf, dass Gott in seiner Gnade am Ende für Hiobs Unschuld eintreten und ihn rechtfertigen werde. Alle Welt überschüttet ihn jetzt mit Hohn und Spott als den Gottgerichteten, ihn, der einst als der von Gott Gerechtfertigte in höchsten Ehren stand. Er ist in die Hände der Gottlosen gegeben (16 10 11), der Auswurf der Gesellschaft lässt seinen rohen Uebermuth an ihm aus (30 1 ff.). Die nächsten Angehörigen haben ihn im Stich gelassen (19 13 ff.). Vergeblich fleht er noch einmal die Freunde um Erbarmen an, um bei ihnen einen Halt für sein Unschuldsbewusstsein zu finden (19 21 22), sie haben ihn treulos verlassen und verhöhnen ihn gar (12 4 16 20 17 2). Eben die Schmach der Verdammniss bricht ihm das Herz (10 15 17 6 19 3—5 9). Aber da findet er den Halt, den er vergeblich bei den Menschen und vergeblich bei sich selbst sucht, bei Gott. Schmachvoll wird seine Unschuld gemordet, aber sie muss ihren Rächer finden und der kann allein Gott selbst sein: „Erde, bedecke nicht mein Blut, keine Stätte finde mein Geschrei! Schon jetzt — siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Mitwisser droben! Meine Freunde verspotten mich, zu Gott hin thränt mein Auge, dass er entscheide für den Mann gegen Gott und zwischen dem Menschen und seinem Nächsten. Denn die wenigen Jahre laufen ab und ich gehe einen Weg ohne Wiederkehr. Setze doch einen Pfand für mich ein bei — dir!" (16 18—22 17 3). Die Hoffnung und Erwartung, dass Gott Hiobs Unschuld nach seinem Tode zur Anerkennung bringen werde, steigert sich 19 25 ff. dahin, dass Hiob seine Rechtfertigung dereinst auch selbst noch irgendwie erfahren werde. Eine blosse Wiederholung des c. 16 17 Gesagten ist dem Dichter von vornherein nicht zuzutrauen, und trotz des augenscheinlichen Textverderbnisses scheinen die Worte 19 26 ff. unzweideutig etwas anderes zu besagen. Gott schauen (אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ) heisst sonst die Rechtfertigung oder den Anblick der Gnade erfahren (Ps 11 7 17 15), und wenn Hiobs Nieren vor Sehnsucht nach diesem Augenblick vergehen, so reflectirt er damit doch wohl auf ein zukünftiges Erlebniss, nicht aber auf eine Thatsache, die er nur voraussieht, von der er selbst nichts mehr erfahren würde. Damit hofft er freilich etwas, was nach der gewöhnlichen jüdischen und ihm selbst geläufigen Vorstellung vom Todeszustande unmöglich

war. Die Todten haben sonst keinen Antheil mehr an dem, was auf der Erde geschieht. Aber das Ausserordentliche seiner Erwartung drückt er aus in den Worten „ich selbst, mit meinen Augen, in eigener Person“. Von einem ewigen Leben nach dem Tode sagt Hiob nichts. Das Wiederaufleben nach dem Tode bedeutet für ihn lediglich die Erfahrung seiner Rechtfertigung, die ihm diesseits des Grabes versagt ist, die ihm aber hier als das Ende seines Glaubens erscheint[1].

Für die Geschichte des Gewissens ist Hiobs innerer Kampf von epochemachender Bedeutung. Hier ist zuerst von einer Selbstbeurtheilung die Rede, die sich abgesehen von dem äusseren Schicksal und dem Urtheil der Gesinnungsgenossen lediglich auf das innere Bewusstsein stellt[2]. Es wird Hiob unendlich schwer, das zu thun.

---

[1] Der Einwand, dass bei dieser Aussicht das ganze Problem des Buches anders hätte behandelt und gelöst werden müssen, trifft nicht. Allerdings ist von dieser Aussicht im Folgenden nicht weiter die Rede. Aber einen „doppelten Boden“ hat das Buch Hiob auf alle Fälle. Hiob erneuert im Weiteren die Frage nach der Ursache seines Leidens, von neuem verlangt er nach einer Rechtfertigung vor dem Tode und diese wird ihm wirklich gewährt. Logisch ist das mit der Erwartung einer Rechtfertigung nach dem Tode auf alle Fälle unvereinbar, mag Hiob diese Rechtfertigung lediglich voraussehen oder sie auch selbst zu erleben hoffen. Ueber die Erklärung dieses Widerspruchs vgl. unten.

[2] In diesem Sinne ist der Begriff des Gewissens dem A. T. sonst fremd. Wohl kennt es ein Schuldgefühl, das im Rückblick auf eine Sünde empfunden wird. Den David schlägt sein Herz, als er das Volk hat zählen lassen (II Sam 24 10), aber auch schon da, als er den Zipfel von Sauls Kleid abgeschnitten hat (I Sam 24 6). Ebenso heisst es: Dein Herz weiss (I Reg 2 44 Koh 7 22). Die Sünde Judas ist auf die Tafel seines Herzens geschrieben (Jer 17 1). Dagegen ist I Sam 25 31 der Text verderbt (vgl. LXX). In den Reden Elihus wird dies Schuldgefühl auf einen Zuspruch Gottes zurückgeführt, der namentlich durch Träume den Sünder zur Umkehr ermahnt (Job 33 14—18). Aber dies Schuldgefühl schwindet, wenn keine entsprechende Strafe folgt oder die Strafe freilich eintritt, aber schliesslich ein Ende hat. Ueberhaupt aber wird das Schuldgefühl im Allgemeinen nur durch die Anklage des Unglücks wachgerufen, umgekehrt stellt Gott im Menschen das Gefühl der Unschuld wieder her durch die Rettung. Dadurch giebt er ihm ein reines Herz und einen gewissen Geist (לֵב טָהוֹר und רוּחַ נָכוֹן Ps 51 12), wie sie der Fromme immerdar hat, so lange er vom Verderben verschont bleibt. Das Buch Hiob fordert zuerst eine Selbstbeurtheilung, die allein auf dem eigenen inneren Bewusstsein und der in ihm sich bezeugenden Gnade Gottes beruht. Aber auch das Buch Hiob drückt diesen Begriff des Gewissens lediglich umschreibend aus. Vgl. 9 35: Denn ich bin nach meinem Urtheil nicht so beschaffen, (dass ich mich vor Gottes Urtheil fürchten müsste). 27 6: Mein Herz tadelt keinen von meinen Tagen. Vgl. auch 19 4: Mein Versehen ist mir allein bewusst. — In anderem Sinne ist Ps 73 Ausdruck des guten Gewissens zu Gott. Allem Schein der äusseren Erfahrung zum Trotz weiss der Beter sich bei Gott in Gnaden, seine Unschuld (in dem Sinne, dass er Gott anhängt) ist ihm selbstverständlich.

Thatsächlich gelingt es ihm erst, als er gewiss wird, dass Gott seine Unschuld anerkennen werde. In der That kann das gute Gewissen nur bestehen, wenn es mit diesem Vertrauen gepaart ist. Im anderen Fall hat es überhaupt keinen Sinn.

Aber eben dies Vertrauen war in Hiobs Lage schwer zu gewinnen. Das zeigt sich auch in jener merkwürdigen Unterscheidung zwischen Gott und Gott, die sich durch c. 14 16 17 19 hinzieht. Gott soll Hiob in der Scheol verstecken, bis sein Zorn sich legt. Schon das ist ein in sich widerspruchsvoller Gedanke. Denn es ist ja eben Gottes Zorn, der den Hiob in die Scheol hinabstösst (14 13). Sodann ist derselbe Gott, der den Hiob mordet, der Zeuge seiner Unschuld Gott gegenüber (16 19). Schon jetzt ist er das und schon jetzt soll er sie bei Gott verbürgen (17 3), um sie später gegen Gott und Menschen zur Anerkennung zu bringen, ja als sein Bluträcher aufzutreten (16 18 21 19 25). Der Gott des Zornes und der Gott der Gnade stehen hier in Hiobs Seele einander gegenüber, und dabei gelten ihm beide in gleichem Masse als wirklich. Es ist ihm unmöglich, Zorn und Gnade, so wie er sie beide empfindet, demselben Gott beizulegen, er muss sie auf zwei Götter vertheilen. Nur die Aussicht, dass der zornige Gott schliesslich von dem gnädigen Gott überwunden werden wird, ermöglicht es ihm, trotz dieser Unterscheidung zwischen Gott und Gott an der Religion festzuhalten. Thatsächlich thut er das. In der Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tode gewinnt er dem Leiden gegenüber seine Haltung wieder. Aber der Glaube fordert einen einigen Gott, und die Erwartung einer Rechtfertigung nach dem Tode soll nach der Absicht des Dichters das lösende Wort nicht sein.

Die an sich so auffällige Thatsache, dass jene Erwartung von c. 19 ab von Hiob nicht weiter verfolgt wird, ist im Gange des Gesprächs dadurch motivirt, dass Hiob das Problem weiterhin als ein allgemein menschliches fasst. Von vornherein erschien ihm sein Unglück als ein Stück des allgemein menschlichen (3 17ff. 7 1f. 12 14ff. 14 1ff.). Auch klagte er schon früher, dass der gesammte Weltlauf die göttliche Gerechtigkeit vermissen lasse (9 22—24). Jetzt zwingen ihn die Freunde, die immer wieder auf das Vergeltungsdogma pochen, diese Thatsachen näher ins Auge zu fassen, um so das Dogma zu widerlegen. Er findet, dass die Schicksale der Menschen von einem Richten Gottes durchweg wenig erkennen lassen, im Grossen wie im Kleinen widersprechen sie vielmehr dem Dogma, als sie es bestätigen, und alle Winkelzüge der Apologetik erweisen sich dem gegenüber als nichtig. Unbestreitbar ist vor allem das Glück der

Gottlosen. Damit siegt Hiob über die Freunde, aber zugleich kehrt seine frühere Angst wieder. Denn damit, dass das Problem eine ganz allgemeine Gestalt annimmt, wird es für ihn noch quälender als zuvor. Entsetzlich ist für ihn die Thatsache, dass die Gottlosen ungestraft Gott trotzen (21$_{5\,6}$), und dass er selbst den Tod des Verdammten sterben muss, erscheint ihm weniger schrecklich, als dass es oft Unschuldigen ebenso geht und die Wahrheit des Glaubens überhaupt in Frage steht, ja durch die Erfahrung widerlegt zu sein scheint (21$_{5\text{ff.}}$ 23$_{14-17}$). Hiergegen kann seine individuelle Hoffnung auf die Zukunft nicht aufkommen. Auf die Gesammtheit der Menschen kann er und soll er sie nicht übertragen. Deshalb muss er diesseits des Grabes eine Aufklärung haben, die für alle gültig ist. Freilich kann er auch so nur in seiner persönlichen Sache Gott angehen und das thut er, indem er das Verlangen nach einem Rechtsstreit mit Gott erneuert. Noch einmal erwacht da das Grauen vor dem zornigen Gott, der ihn verfolgt (30$_{19\text{ff.}}$), ihn schuldig haben will und sich deshalb ihm entzieht (23$_{2-14}$ 27$_{2}$). Aber sein Unschuldsbewusstsein ist jetzt unbesieglich, umfassend legt er das Räthsel seines Leidens dar, in der stillen Hoffnung, dass Gott jetzt erscheinen werde (c. 29—31)[1].

Wirklich ist das der Fall, aber Gott geht auf die gestellte Frage gar nicht ein. Er weist vielmehr den ungeduldigen Frager auf die Wunder seiner Schöpfung hin, deren Hergang und Zweck dem Menschen so viele unlösbare Räthsel bietet. Im Gedanken an die unergründliche Weisheit Gottes soll Hiob an die göttliche Gerechtigkeit glauben, ohne sie zu sehen. Jeder Tadel des göttlichen Waltens bedeutet aber thörichte Ueberhebung. Gott meistern darf nur, wer selbst die Welt regieren kann[2]. Der Epilog des Buches bedeutet für die Idee des Ganzen rein nichts. Der Dichter konnte kein Interesse daran haben, zu zeigen, dass das Leiden des Frommen

---

[1] Ueberhaupt ist seine Haltung nach c. 19 eine wesentlich andere als zuvor. Daran hält er allerdings fest, dass Gott sein Recht vergewaltigt habe (27$_{2}$) und ihn grausam verfolge (30$_{19\text{ff.}}$), und sein Unschuldsbewusstsein äussert sich Gott gegenüber mit stolzer, ja trotziger Kühnheit (31$_{35-37}$). Aber das alles dient jetzt nur noch als Folie für die Art, in der Gott zu Hiob redet. Ohne Ironie war der Rechtsstreit Gottes mit Hiob gar nicht denkbar, bei Hiobs furchtbarer Lage muss diese Ironie aber ihre besondere Folie haben. Deshalb lässt der Dichter seinen Helden bis zur Erscheinung Gottes in der Anklage gegen Gott beharren.

[2] Spottend fordert Gott Hiob auf, doch selbst einmal die Zügel der Weltregierung zu ergreifen und dann mit den Gottlosen so zu verfahren, wie er es verlangt (40$_{9-14}$).

auch mit seiner Rettung enden könne. Man darf auch nicht meinen, dass er der poetischen Gerechtigkeit diese Concession gemacht hätte. Dazu nimmt er die Dinge zu ernst. Also ist Hiobs Wiederherstellung lediglich daraus zu begreifen, dass dem Dichter durch die überlieferte Gestalt der Hiobsage die Hände gebunden waren[1]. Gott rechtfertigt den Dulder dadurch, dass er seine Unschuld nicht in Frage zieht, ja schon dadurch, dass er überhaupt erscheint. Aber auch dieser Umstand hat mit der Idee des Buches an und für sich nichts zu thun. Denn Gott erscheint eben nicht Jedem. Vielmehr dient die göttliche Erscheinung zum Ausdruck der Selbstgewissheit, mit der der Dichter der Autorität des überlieferten Glaubenssatzes entgegentritt (vgl. dag. 4 12 ff.). Uebrigens dient sie ihm auch dazu, in den Reden Gottes das Allgemeingültige und Gewisse der religiösen Subjectivität, wie sie sich in den Reden Hiobs ausdrückt, gegenüberzustellen. Von Hiobs Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tode nimmt Gott keine Notiz. Das ist nicht nur darin begründet, dass Hiob vor dem Tode seine Rechtfertigung erfährt und jene Hoffnung für ihn somit gegenstandslos geworden ist. Vielmehr will der Dichter damit diese Hoffnung als eine blos subjective und menschliche hinstellen, die er als solche gelten lässt, der er aber keine objective Gewissheit beimessen will. Hiob hatte sich in seiner Noth zu dieser Hoffnung durchgerungen, sie allein hatte ihm damals an Gott festzuhalten ermöglicht. Er wusste da noch nicht, dass man am Aussatz sterben und zugleich bei Gott in Gnade stehen kann. Seitdem das aber gewiss ist, soll der Glaube auch ohne diese Hoffnung bestehen können. Hiob hofft und verlangt in c. 16 17 19, dass Gott seine Unschuld Gott und den Menschen gegenüber auch zur Geltung bringe. Gott will aber, dass der Fromme der Anerkennung seiner Unschuld von Seiten Gottes unter allen Umständen im Herzen gewiss sei, so dass er auf jede äussere Manifestation derselben verzichten könnte.

Gott fragt: Willst du auch meine Gerechtigkeit zu nichte machen, damit du gerecht seist (40 8)?, d. h. willst du die Gerech-

---

[1] Nach Elihu (c. 32—37) endet das Leiden des Frommen, der übrigens immer nur wegen seiner Sünden leidet, mit seiner Rettung. Das ist auch ein Beweis für die Unechtheit dieser Reden. — Der Prolog hat im Zusammenhang des Buches lediglich den Zweck, die Thatsache, dass einmal ein Unschuldiger am Aussatz litt, den Lesern vorläufig plausibel zu machen. Die Wette zwischen Gott und dem Satan contrastirt übrigens zu sehr mit der Tragik des nachfolgenden Seelenkampfes, als dass man den Prolog auf den Dichter des übrigen Buches zurückführen könnte. Der Prolog muss älter sein, wie denn schon Ezechiel die Hiobsage kennt. Aber in seiner vorliegenden Gestalt trägt der Prolog doch die Farbe der nachexilischen Zeit.

tigkeit meines Richtens über die Menschen bestreiten, weil dir in deinem Schicksal und dem vieler anderen Menschen diese Gerechtigkeit nicht offenbar ist? Die Freunde verlangten von Hiob, dass er sich um der Gerechtigkeit Gottes willen als schuldig bekenne. Umgekehrt glaubte Hiob sein gutes Gewissen nur festhalten zu können, wenn er die Gerechtigkeit Gottes bestritt. Gott sagt, dass seine Gerechtigkeit und Hiobs Unschuld neben einander bestehen können. Ist auch das gerechte Richten Gottes in den äusseren Schicksalen der Menschen nicht zu erkennen, so soll man gleichwohl an dem Glauben festhalten, dass er richte und gerecht richte. Nach der Art dieses Richtens darf man dann freilich nicht fragen. Vielleicht besteht es nur darin, dass Gott von der Frömmigkeit und Gottlosigkeit der Menschen Notiz nimmt, ohne dass er sie objectiv irgend etwas davon erfahren liesse. Das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott, das die Erfüllung des göttlichen Willens gewährt, das Zeugniss des heiligen Geistes, soll den Frommen genügen. Reiner ist das Wesen des Glaubens nie erfasst als hier. So gross dieser Glaube ist, so kühn ist für die jüdische Denkweise der in Hiobs Reden illustrirte Gedanke, dass der Glaube durch den Zweifel hindurch müsse, um zu wachsen: Hiob erhält auf blossen Widerruf hin für seine zum Theil blasphemischen Reden Verzeihung. Sein Verlangen, Mann gegen Mann seine Unschuld gegen Gott zu vertheidigen, hat man mit Grund titanisch genannt. Aber es ist auch ein Widerschein des gewaltigen Ernstes, von dem dieser rein religiöse Individualismus getragen war[1].

§ 66. Die Auferstehungshoffnung.

Man hat es mit Recht als merkwürdig bezeichnet, dass die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode bei den Juden so spät Eingang fand. Sie fühlten das Grauen vor dem Tode wohl noch stärker als andere Völker, und mehr als irgendwo sonst in der Welt hegte bei ihnen der Einzelne die Hoffnung, dass Gott der Welt gegenüber seine Ansprüche durchsetzen werde. Dennoch taucht die Erwartung eines zukünftigen Lebens im A. T. erst spät auf. Zunächst möge hier das literarisch Bezeugte aufgezählt werden.

---

[1] Für den vulgären jüdischen Glauben war das Buch Hiob unverständlich. Charakteristisch sind hierfür die Zusätze, die es von späterer Hand erfuhr. In den Elihu-Reden (c. 32—37) wird bestritten, dass Hiob unschuldig litt, und dem Glaubenshelden für seinen vermeintlichen Uebermuth gehörig der Text gelesen. In anderen Zusätzen (in c. 21 24 sowie in dem ganzen Abschnitt 27 7—28 28) muss Hiob dagegen die Wahrheit des Vergeltungsdogmas bekennen.

Im alten Israel fügte man sich willig in den Tod. Es war nun einmal das Schicksal der Menschen, dass sie in die Scheol hinab mussten. Ewig war Israel und seine Herrlichkeit, vergänglich der Einzelne, aber er starb gelassen im Gedanken an das Ganze (Num 23 10), sofern er überhaupt über seinen Tod reflectirte. Wohl gab es Ausnahmen von dem allgemeinen menschlichen Schicksal wie Henoch und Elia, die den Tod nicht gesehen hatten und lebend zu Gott entrückt waren (Gen 5 24 II Reg 2)[1]. Aber das waren eben Ausnahmen, der Einzelne wunderte sich nicht darüber, dass er nicht besser war als seine Väter (I Reg 19 4)[2]. Es war genug, wenn man nicht im Unglück starb (Gen 42 38 Num 23 10) und einem in einem überlebenden Sohne eine Kohle glühen blieb (II Sam 14 7)[3]. Lebenssatt sterben noch im Priestercodex die Erzväter (Gen 25 8), wie eine Garbe zu ihrer Zeit auf die Tenne kommt, geht auch nach Elifaz der Fromme in den Tod (Job 5 26)[4]. Mit den Vätern im Grabe und in der Scheol vereint zu sein, konnte man sich in gewissem Masse sogar als eine Fortsetzung des Lebensglückes denken. Denn die Todten waren keineswegs nur kraftlose Schatten, sondern auch übermenschliche Wesen, denen man Verehrung zollte (s. o. S. 151 ff.).

In der prophetischen Zeit empfand man dagegen den Tod als eine zerstörende Macht, bei Jesaja erscheint Scheol als ein ungeheurer Drache, der Zions Pracht verschlingt (Jes 5 14). Unersätt-

---

[1] לקח Gen 5 24 II Reg 2 3 5 10 Sir 48 9. Dafür wird Sir 48 12 נסתר (= er wurde verborgen, d. h. er verschwand) gesagt. Gr. schlecht ἐσκεπάσθη. Sir 48 11 ist in der griechischen und syrischen Uebersetzung aus dogmatischen Gründen falsch wiedergegeben oder später corrigirt. Der Urtext ist in der Handschrift nicht mit Sicherheit zu entziffern, aber höchst wahrscheinlich stand da: Selig wer dich (während deines Erdenlebens) sah und starb, aber seliger du selbst, denn du lebst immerdar! — In der Himmelfahrt Elias war der Glaube an seine Wiederkehr begründet. Allerdings wurde von den späteren Juden auch wohl behauptet, dass er und Henoch gestorben seien. So übersetzt das officielle Targum das לקח Gen 5 24 mit: er tödtete ihn. Vgl. EDERSHEIM zu Sir 44 16.

[2] Mensch und Thier sind Fleisch (בָּשָׂר). Früh wunderten sich die Griechen über das Todesschicksal, deshalb nannten sie die Menschen θνητοί und βροτοί. Mit Unrecht hat man eine ähnliche Bedeutung dem hebräischen אֱנוֹשׁ angedichtet.

[3] Vgl. auch Jer 35 19 Mal 2 12. Diesen Sinn muss auch der merkwürdige Ausdruck haben: Mögen ihre Gebeine sprossen an ihrem Ort (תהי עצמתם פר[חת תח]תם Sir 46 12 49 10)!

[4] Man hing freilich sehr am Leben. Selbstmord kommt vor, man will aber überall dem Tode durch fremde Hand entgehen (Abimelech, Saul, Ahitofel, Zimri).

lich ist ihre Gier (Hab 2 5 vgl. Prv 30 16), alles reisst sie ins Verderben hinab (Ez 32 20). Aber erst im nachexilischen Judenthum tritt die volle Furchtbarkeit des Todes hervor. Er ist der Jäger, der den Menschen immerdar nachstellt (Ps 18 6 91 3 116 3) und sie in das Versammlungshaus für alle Lebendigen (Job 30 23) bringt, von wo es keine Rückkehr giebt (Job 7 9f. 14 10ff. Ps 49 8ff. Jes 26 14 Sir 38 21). Die Todtenwelt heisst אֲבַדּוֹן (Job 26 6), בְּלִיַּעַל (Ps 18 5), צַלְמָוֶת (Job 38 17), שַׁחַת (zuerst Ez 28 8). Es ist der ferne Ort, tief unter dem Meere (Job 26 5), wo man von Gottes Hülfe abgeschnitten ist (Ps 88 6). Niemand preist ihn dort (Ps 6 6 30 11 88 11ff. 115 16ff. 118 17 Sir 17 23). Die Stätte, auf der der Mensch auf Erden weilte, kennt ihn nicht mehr, und umgekehrt hat der Todte keinen Antheil mehr am Leben und weiss von nichts, was auf Erden vorgeht (Job 14 21 Koh 9 5f.). Er ist im Lande des Vergessens (Ps 88 13) und des Schweigens (Ps 94 17 115 17). Es giebt dort keine Arbeit, keine Ueberlegung, keine Erkenntniss und Weisheit (Koh 9 10). Die Todten sind kraftlos (גֶּבֶר אֵין אֱיָל Ps 88 5), sie sind Schatten (רְפָאִים Jes 14 9 26 14 19 Eschmun. Z. 8), der Tod bedeutet, dass man nicht mehr ist (Job 7 21 Ps 39 14)[1]. Aber die Todtenwelt ist auch ein Ort der Verwesung und der Verwesungsqual, auf Moder und Gewürm gebettet empfindet der Leib Schmerz und die Seele ist traurig (Job 14 22).

Schmerzlich wird es empfunden, dass die Menschen, auch sofern sie sterben müssen, nur Schutzbürger und Beisassen Gottes auf Erden sind (Ps 39 13 119 19 I Chr 29 15). In trüben Zeitläuften erscheint der Tod dem Dichter des 90. Psalms als eine Fügung des göttlichen Zornes (s. o. S. 406)[2]. Aber wenn Israel bessere Zeiten sah, dann fand der Einzelne sich immer noch willig in das Schicksal der Sterblichkeit. Es sollte genug sein, dass Gottes Gnade gegen Israel ewig war (Ps 103 14ff.). In den Nachkommen

---

[1] Merkwürdig erscheint die Todtenwelt auch als der Ursprungsort der Menschen. Job 1 21: Nackt bin ich aus dem Leibe meiner Mutter hervorgegangen und nackt werde ich dorthin zurückkehren. Ps 139 13 15: Denn du hast meine Nieren gemacht, du wobest mich im Leibe meiner Mutter. Nicht war vor dir verborgen mein Gebein, als ich im Verborgenen gemacht (?) wurde, gewoben wurde in den Tiefen der Erde. Sir 40 1: Von dem Tage an, da er aus dem Schosse seiner Mutter hervorgeht, bis zum Tage, da er zurückkehrt zur Mutter aller Lebendigen (עד יום שובו אל אם כל חי). Die Vorstellung ist am Ende die, dass der Mensch aus der Erde durch den Mutterleib ins Leben tritt. J. D. Michaelis hat diese Stellen zuerst richtig gedeutet.

[2] Man konnte dann freilich auch den Frommen glücklich preisen, der im Frieden der Grabesruhe der Bosheit der Welt entgangen war (Jes 57 1f.).

meinte man einigermassen selbst die messianische Zeit zu erleben (s. o. S. 462 f.), übrigens tröstete man sich mit dem guten Namen, der nach dem Tode dem Frommen bleiben sollte (Ps 112 6 Prv 10 7 Jes 56 5 Sir 41 11ff. 44 8ff.).

Diesem Verzicht tritt spät die Hoffnung gegenüber. Während Jes 65 20 für die messianische Zeit nur eine patriarchalische Lebensdauer verheissen wird, wird Jes 25 8 in einer eschatologischen Schrift, die wohl aus dem 4. Jahrhundert stammt, für diese Zukunft eine Aufhebung des Todes, d. h. ein ewiges Leben in Aussicht genommen. Eine Auferstehung zu ewigem Leben verheisst aber das Buch Daniel. Auch da ist freilich von keiner allgemeinen Auferstehung die Rede, sondern nur von einer Auferstehung Vieler. Auferstehen sollen die Märtyrer, d. h. besonders die Schriftgelehrten, die ihre Treue gegen das Gesetz mit ihrem Blute besiegelt haben, und anderseits die Abtrünnigen, die dem Gesetz untreu geworden sind. Jene stehen auf zu ewiger Ehre, diese zu ewiger Schmach (Dan 12 2f.)[1]. Ausserdem sollen aber auch die grössten Heiligen der Vorzeit auferstehen, wenigstens Daniel selbst (v. 13)[2]. Jes 26 19 ist vielleicht von einer Auferstehung der verstorbenen Frommen und nicht nur (wie Ez 37 Hos 6 2 Dt 32 39 I Sam 2 6 Ps 30 4) des jüdischen Volkes die Rede. Aber erst in nachmakkabäischer Zeit ist der Glaube an die Auferstehung aller Juden allgemeine Ueberzeugung der Frommen geworden, wie das N. T. das voraussetzt[3].

Der Sinn dieses Glaubens war der, dass alle Frommen, die in der Hoffnung auf die messianische Zeit gelebt und durch ihre Frömmigkeit zu ihrem Kommen mitgewirkt hatten, an ihr Antheil haben sollten. Man versteht es, dass das Buch Daniel zunächst für die Märtyrer, die unmittelbar vor Anbruch der messianischen Zeit sterben mussten, diese Forderung aufstellt, dass es zugleich aber für die Abtrünnigen jener Tage eine Strafe fordert, die sie noch nach dem Tode erreicht. Von einer Strafe der Gottlosen unter den Juden, die über den Tod hinausreicht, redet auch die

---

[1] Einigermassen entspricht es dem, wenn auch Hen 22 keineswegs die Auferstehung aller verstorbenen Juden in Aussicht genommen wird, sondern nur der Frommen und derjenigen Gottlosen, die im Leben keine entsprechende Vergeltung empfangen haben. Im finsteren Theile des Todtenreiches weilen hier auch die Frommen, die im Unglück gestorben sind.

[2] So erklärt mit Recht auch H. Schultz (Alttest. Theologie[5] S. 602 Anm. 1).

[3] Prv 12 28 ist der Text verderbt (vgl. LXX) und von einem Leben nach dem Tode ist da nicht die Rede. Prv 14 32 ist mit LXX בְּתֻמּוֹ zu lesen. Ueber Ps 16 9–11 17 15 vgl. ZATW 1888, 93—96.

nachexilische Stelle Jes 66 24, wo es heisst, dass die in Zukunft an allen Feiertagen nach Jerusalem pilgernden Juden ihre Leichen sehen sollen, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht erlischt. Hier ist augenscheinlich schon das Thal Hinnom als der Ort der Qual für die Gottlosen gedacht[1].

Hiob empfindet den Tod als Widerspruch gegen das innerste Wesen des Menschen. Er kennt auch die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben, sie ist für ihn die letzte Zuflucht für den Fall, dass er diesseits des Grabes seine Rechtfertigung nicht mehr erlebt. Sie ist das aber für ihn in dem Sinne, dass ihm in einem vielleicht nur momentanen Wiederaufleben eine Erfahrung seiner Rechtfertigung von hinten nach zu Theil wird. Der Dichter behandelt diese Hoffnung auch als eine durchaus subjective, Hiob selbst lässt sie späterhin bei Seite (s. o. S. 471 ff.). Koheleth bezeichnet es als eine höchst problematische Meinung, dass des Menschen Geist beim Tode aufwärts in die Höhe fahre und des Thieres Geist abwärts in die Tiefe steige (3 21). Dabei dachte man wohl an ein dauerndes Leben der Verstorbenen über der Erde[2].

Ohne Zweifel war die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben auch dem Sirach bekannt, er ignorirt sie aber völlig. Der Tod ist nach ihm ein furchtbares Geschick (41 2), selig ist Elia zu preisen, der ihm entging (48 11). In seinem Zorn über die Weiber sagt er, dass wegen der That Evas alle Menschen sterben müssen (25 23), als ob das Todesgeschick der ursprünglichen Bestimmung des Menschen nicht entspräche. Jeder aber soll sich in die göttliche Fügung schicken, sobald sie ihn trifft (41 4). Dem Frommen bleibt der gute Name, der ewig in der Gemeinde fortlebt. Bei ihm gilt die Todtenklage nur der Leiche (v. 11—13). Dieser Trost ist verständlich, wenn man die Stärke des jüdischen Gemeingefühls bedenkt.

---

[1] Das Thal Hinnom wurde zur Geenna wegen einer Drohung Jeremias (7 32 33). Es war die Stätte der dem Jahve-Melech dargebrachten Kinderopfer, und die Götzendiener sollten an eben dieser ihnen so heiligen Stelle erschlagen und beerdigt werden, z. Th. aber auch, weil der Raum nicht reichte, unbeerdigt liegen bleiben. Zur Entweihung der heiligen Stätte, deren Cultus sich eben damit als nichtig erweist, kommt für die Götzendiener die Schmach des Begräbnisses ausserhalb des Familiengrabes und für viele ausserdem das Unbegrabenbleiben. Beides war furchtbar (vgl. auch 8 1 f. und oben S. 151 f.). Vgl. auch Jes 50 11, welche Worte vielleicht von derselben Hand herrühren wie 66 24, ferner Sir 7 17 und überhaupt WELLHAUSEN, Israel. Gesch.[3] S. 205, 208.

[2] 12 7 ist dagegen von der Rückkehr der unpersönlichen רוח zu Gott die Rede (vgl. o. S. 444). Die Worte rühren aber kaum vom ursprünglichen Verfasser her.

Aber Sirach ist seiner Sache nicht ganz sicher. Man soll auch bedenken, dass der Tod vielen Unglücklichen willkommen ist (v. 1), und man in der Scheol die ganze Vor- und Nachwelt zur Gesellschaft hat. Dem gegenüber soll es nicht darauf ankommen, ob man 10 oder 100 oder 1000 Jahre lebt, weil in der Scheol die Todten sich wegen des Lebens gegenseitig nichts vorzuwerfen haben (v. 3 4). Das ist fast ein Hohn auf den Glauben, wonach langes Leben ein Hauptstück der Rechtfertigung war. In Wahrheit empfiehlt er, sich dem Gedanken an den Tod nach Möglichkeit zu entschlagen. Man soll um den Todten einen oder zwei Tage trauern, um der bösen Nachrede der Leute zu entgehen, sich aber trösten, sobald der Todte begraben ist. Denn mit der Trauer kann man ihm nicht nützen und sich selbst nur schaden (38 16ff.)[1]. Das Leben gehört den Lebendigen (14 11ff.). Diese scheinbare Hartherzigkeit und Oberflächlichkeit befremdet bei dem übrigens sehr ernsthaften und humanen Manne.

Der Monotheismus nahm der Todtenverehrung ihre Bedeutung (s. o. S. 153f.), er machte damit die Todten zu wesenlosen Schatten und zerstörte die Hoffnungen, die der ältere Glaube für das Dasein in der Scheol hegte. Durch ihn wurde der Tod zur Vernichtung. Während er aber einerseits den Tod furchtbar machte, erweckte er anderseits im Einzelnen neue, in alter Zeit unbekannte, Ansprüche, die im diesseitigen Leben erfüllt werden sollten, thatsächlich aber keine Erfüllung fanden. Hieraus entsprangen die Klagen, die die nachexilische Zeit über das Todesschicksal erhebt, und weiterhin die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Aber die Vergeltung, die der Monotheismus verhiess, war von Haus aus durchaus eine diesseitige, es handelte sich um den Ausgang des Kampfes Israels mit den Heiden und der frommen Gemeinde mit den Gottlosen. Eben dies ihr Wesen schien durch die Hoffnung einer Vergeltung jenseits des Grabes in Frage gestellt zu werden. Hieraus wird der Protest Sirachs gegen diese Hoffnung, überhaupt aber ihr spätes Aufkommen in der Hauptsache zu erklären sein. In Betracht kommt hierfür freilich gewiss auch die Ehrfurcht vor dem Einen, der allein ewig war.

Indessen drang die Hoffnung doch durch, weil der Einzelne seine Rechtfertigung erfahren wollte und das diesseitige Leben diese Erfahrung nicht gewährte. Sirach muss sie von dem Zufall ab-

---

[1] Er verspottet auch die Speisung der Todten (30 18), die noch im Buche Tobit (4 17) empfohlen wird.

hängig machen, der die letzten Lebenstage des Einzelnen so oder so gestaltet (s. o. S. 462). Dabei konnte man sich auf die Dauer unmöglich beruhigen. Seine ächte Wurzel hat der Glaube an ein zukünftiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott, wie sie nach dem 73. Psalm und dem Buche Hiob wenige Auserwählte empfanden. Ihrer Art nach musste sie auch als eine unzerstörbare empfunden werden. Aber in allgemeine Aufnahme gelangte dieser Glaube wohl in Folge der syrischen Religionsverfolgung. Wie die Märtyrer und Abtrünnigen jener Tage, so mussten am Ende alle Frommen und Gottlosen auferstehen. Indirect hat natürlich auch der Ahnencult und Todtencult mitgewirkt, die unter den nachexilischen Juden vielleicht nie ausgestorben waren (s. o. S. 153f.).

Die Griechen führten die gespenstische Form, in der der Todte weiter existirte, auf einen Dualismus im lebenden Menschen zurück, der „zweimal da war, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode[1]". Das letztere nannten die Griechen ψυχή, εἴδωλον, σκιά, ähnlich die Lateiner genius, die Perser fravaschi, die Aegypter ka. Die Griechen waren danach früh zu einem Unsterblichkeitsglauben disponirt. Dagegen haben die alten Hebräer die Vorstellung eines solchen „zweiten Ich als eines schwächeren Doppelgängers" nicht gefasst. Nach ihrer Psychologie starb die Seele mit dem Körper, anderseits heisst auch die Leiche נֶפֶשׁ. Was in der Scheol fortexistirte, war der früher Lebende in seiner Gesammtheit, wenngleich in schattenhaftem Gegenbilde. Deshalb musste die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode für die Juden zunächst die Hoffnung auf Auferstehung[2] sein und als solche konnte sie nur in die messianische Hoffnung einbegriffen werden. Wie Hiob sich sein Wiederaufleben dachte, ist wegen der starken Verderbniss von 19 $_{26}$ ff. ungewiss. Nach Jes 26 $_{19}$ ist es ein göttlicher Lebensthau, der die Todten auferweckt, wie Ez 37 der göttliche Lebensgeist. Dagegen ist Koh 3 $_{21}$ auf eine Meinung Bezug genommen, nach der der Geist des Menschen Träger seiner Individualität ist und als solcher beim Tode zu Gott zurückkehrt. Darin sollte für die Einzelnen ein zukünftiges Leben begründet sein. Weiter ging jene Meinung vermuthlich dahin, dass die Geister der Verstorbenen einstweilen im Himmel aufbewahrt würden, um in der messianischen Zeit wieder auf die Erde herabzukommen. Ebenso redet das Buch Henoch (c. 22) von den Geistern der Verstorbenen,

---

[1] Vgl. E. Rohde, Psyche S. 5.

[2] Vgl. die einzelnen Todtenerweckungen I Reg 17 $_{17}$ff. II Reg 4 $_{18}$ff. 13 $_{20}$ff. und das הקים Hos 6 $_{2}$.

wenn es ihren Aufbewahrungsort auch anderswo denkt. Es fragt sich, ob die Vorstellung von der רוח des Menschen sich auf jüdischem Boden spontan in dieser Richtung entwickelt hat oder ob dabei griechischer Einfluss im Spiele war[1].

E. Weisheit und Skepsis.

§ 67. Die Weisheit.

Die Auferstehungshoffnung kam erst spät in Aufnahme und ohne sie führte der Glaube die Einzelnen auf eine Höhe, zu der sich nur Wenige zu erheben vermochten. Die Masse der Frommen wollte im Unterschiede vom Dichter des Hiob das Richten Gottes und vor allem die eigene Rechtfertigung mit Augen sehen. Den Allermeisten kam es auch ebenso sehr auf die äusseren Güter des Lebens als solche wie auf die Rechtfertigung an, die sie für Hiob bedeuteten. Deshalb hielt man nach wie vor an dem Vergeltungsglauben in seiner landläufigen Form fest. Uebrigens verliess man sich eben nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Klugheit, wie das aus der sog. Weisheitsliteratur[2] deutlich ist.

---

[1] Vgl. das oben S. 440 f. über רוח und נֶפֶשׁ Bemerkte.

[2] Hierher gehören die Proverbien, Sirach, Koheleth und in gewissem Sinne auch das Buch Hiob. — Die Proverbien sind nicht volksthümliche Sprichwörter, so dass sie alle aus sehr verschiedenen Zeiten stammen könnten, sondern Kunstdichtungen mit pädagogischem Zweck. Wenngleich einige Autoren des Spruchbuchs auch fremde Sprüche gesammelt haben (vgl. 22 17 24 23), so sind die einzelnen Theile des Buches doch so sehr durch eigenthümliche Spruchform und eigenartigen Inhalt charakterisirt, dass sie im Wesentlichen als das Werk einzelner Weisheitslehrer gelten müssen. Sie sind also auch Producte bestimmter Zeiten. Ferner sind sie trotz ihres pädagogischen Charakters Ausdruck des Individualismus überhaupt. Denn hier steht der Einzelne sein Leben lang unter der Zucht der Weisheit. Sodann sind sämmtliche Theile des Spruchbuchs nachexilisch. Ueberall tritt uns hier der Gegensatz der Gerechten und der Gottlosen entgegen, durch den jedem Einzelnen seine Stellung und Haltung angewiesen ist. Die Religion beruht auf dem Gesetz und der Lehre, die von der einen Seite angegriffen, von der anderen vertheidigt wird. Der Ernst der religiösen Stimmung und der moralischen Haltung ist nur als nachprophetisch zu begreifen, wobei die prophetische Anschauung vom Werth der Opfer nur das Augenfälligste ist. Ziel des Strebens ist die Gerechtigkeit vor dem, der Herz und Nieren prüft, die individuelle Vergeltung aber nicht nur Gegenstand tiefgehender Reflexion, sondern auch des Zweifels, der in der Anlehnung an die messianische Hoffnung einen Halt sucht. Höchst individualistisch im weiteren Sinne sind Sprüche wie 14 10 20 27. Die Meinung Ewald's, dass der Glaube an eine individuelle Vergeltung in c. 10—22 durchaus noch unerschüttert sei, hält nicht Stich. Wenn dieser Spruchdichter vom Königthum seine sehr günstige Meinung hat, so ist das kein Grund, diese Sprüche in die israelitische Königszeit

Die Weisheit (חָכְמָה) ist die Kunst, durch Anwendung der richtigen Mittel zum Ziel zu gelangen. Auch der Kunstverstand des Handwerkers (Jes 3 3 40 20 I Reg 7 14 Ex 28 3 35 35) und die politische Klugheit des Königs und seiner Räthe (Gen 41 33 Jes 29 14) werden חכמה genannt. Im öffentlichen Leben des ältesten Israel spielten weise Frauen eine Rolle (II Sam 14 2 20 16 vgl. später dagegen Jer 9 16), die Mutter Siseras hat weise Fürstinnen in ihrer Umgebung (Jdc 5 29). Weise heisst der König auch, sofern er allen Dingen auf den Grund zu kommen weiss (II Sam 14 20), und der Richter, sofern er das Recht finden kann (I Reg 3 28 Dt 1 13 16 19). Für Jedermann aber bedeutet die Weisheit die Lebensklugheit, es ist die Kunst, glücklich zu werden.

Die Weisheit des Klugen ist, dass er seinen Weg zu finden weiss (Prv 14 8). Sie heisst deshalb מוּסַר הַשְׂכֵּל oder דֶּרֶךְ ה' oder שֵׂכֶל. Sie heisst עָרְמָה, sofern sie auf Lebenserfahrung, מְזִמָּה, sofern sie auf Ueberlegung beruht, תַּחְבֻּלוֹת (Steurung), sofern sie auf Menschen und Dinge einwirken will, תּוּשִׁיָּה, sofern sie sich als zuverlässig erweist. Auch die Ausdrücke בִּינָה, תְּבוּנָה, דַּעַת und לֵב haben in der Weisheitsliteratur oft die Bedeutung practischer Klugheit. Dem entsprechend heisst der Weise חָכָם, מַשְׂכִּיל, עָרוּם, נָבוֹן, מֵבִין, יוֹדֵעַ דַּעַת. Der Thor heisst פֶּתִי „einfältig“, sofern er leicht zu verführen (Prv 14 15), aber auch noch belehrbar ist (Prv 1 4). Dagegen bezeichnet כְּסִיל den für die Weisheit Unempfänglichen, בַּעַר den viehisch Dummen, לֵץ den Spötter, der die Wahrheit übermüthig ablehnt. Der letztere Ausdruck hat ebenso wie נָבָל stets auch religiösen Sinn. Bei אֱוִיל und כְּסִיל ist das nicht immer der Fall.

Die Weisheit wird durch Lebenserfahrung gewonnen, sie ist deshalb vor allem bei den Greisen zu finden (Job 12 12 15 10 vgl. dagegen 32 6 ff.), sie erbt sich übrigens durch Ueberlieferung fort (Job 8 8 f. 15 18). Ihre Ausdrucksweise ist der ursprünglich zweigliedrige Spruch, in dem der Gedanke durch einen verwandten (oft durch Vergleichung) oder auch durch einen gegensätzlichen illustrirt wird. Diese Form des Ausdrucks war aber natürlich ebenso sehr eine Form der Forschung.

(und gar in die ältere) zu setzen. 8 14—16 wird vom heidnischen Königthum in derselben Weise geredet wie in c. 10—22, und dass der Jude Gott und den König fürchtet (24 21), ist nach Jer 29 7 in der Ordnung. Vgl. noch VATKE, Religion des A. T. S. 563 ff. — Möglich und wahrscheinlich ist es bei alledem, dass sich die Proverbien vielfach an ältere Muster anlehnen, wie das namentlich von den Klugheitsregeln gilt. Merkwürdig sind schon die Berührungen zwischen ihnen und den altägyptischen Weisheitsbüchern, die A. ERMAN (Aegypten S. 237 f.) besprochen hat.

Auf rein theoretische Welterkenntnis kam es den Hebräern und Juden nicht an. Im Interesse der practischen Weltbeherrschung erforscht die Weisheit den Zusammenhang aller Dinge, auch der Welt im Grossen und Ganzen. Die jüdische Naturwissenschaft, die im Buche Henoch vorliegt, will die Weisheit Gottes vorstellig machen, der Herr über die Welt ist (vgl. Ps 104 24). In älterer Zeit wollte die Naturbetrachtung überall das Nützliche und Schädliche (טוֹב וָרָע vgl. o. S. 120 f.), das Können und das Nichtkönnen anschauen. Hierbei kam sie vielfach auf ein Spiel des Witzes hinaus, auf den sich überall in der Welt auch der Held versteht. Im A. T. wird das freilich nur von dem halb profanen Simson (Jdc 14) und dem Kosmopoliten Salomo erzählt. Die Weisheit Salomos (I Reg 11 41) bestand 1. nach I Reg 3 9 12 28 in seiner Herrschertugend als Richter und Regent. Sodann kam 2. nach I Reg 10 1—10 die Königin von Saba zu ihm, um ihn mit Räthseln auf die Probe zu stellen. Nach I Reg 5 9—14 war 3. seine Weisheit grösser als die aller Saracenen und Aegypter. Er war auch weiser als der Ezrachiter Ethan und Heman und Kalkol und Dardaᶜ, die Söhne Machols. Er redete 3000 Sprüche und dichtete 1005 Lieder und redete über die Bäume von der Ceder auf dem Libanon bis auf den Ysop, der aus der Wand wächst, und über alles Gethier, Vögel, Gewürm und Fische. Diese Nachrichten sind verschiedenen Ursprungs, aber die unter No. 2, 3 aufgeführten sind darum nicht ungeschichtlich, sie haben sogar grosse innere Wahrscheinlichkeit.

Als Lebensklugkeit hat die Weisheit von jeher neben der Religion in Israel bestanden. Grössere Bedeutung gewann sie im nachexilischen Judenthum[1], wo sie zumeist in eigenthümlicher Vermischung mit der religiösen Lehre[2] erscheint. Dass beides aber ursprünglich einigermassen geschieden war, leidet keinen Zweifel. Die Weisheitslehrer der Proverbien[3] waren von Haus aus von den Schriftgelehrten verschieden, durchweg profane Weisheit lehrt die

---

[1] Jer 18 18 werden neben Priestern und Propheten die Weisen genannt, die mit ihnen die Zukunft Judas sicher stellen sollten. Aber Weisheitslehrer sind da nicht gemeint, sondern Männer, die sich auf die Politik verstehen. In der Parallelstelle Ez 7 26 erscheinen an ihrer Stelle die Alten. Immerhin ist es auffällig, wie oft zu Jeremias Zeit Frömmigkeit als Weisheit und Gottlosigkeit als Thorheit bezeichnet wird. Vgl. dazu oben S. 308 f.

[2] Beides heisst תּוֹרָה (Weisung), מוּסָר (Zucht), תּוֹכַחַת (Zurechtweisung), לֶקַח (Lehre), מִצְוָה (Gebot), עֵצָה (Rath).

[3] מְלַמְּדִים, מוֹרִים Prv 5 13 (vgl. 119 99), חֲכָמִים Prv 22 17 24 23 13 14 15 12 Koh 12 11. Einmal scheint sogar von einem Lehrgeld die Rede zu sein, das die Lehrer sich zahlen liessen (Prv 17 16).

Spruchsammlung Prv 25—29[1]. Wie die Frömmigkeit zunächst in Vermeidung der Sünde besteht, so besteht die Lebensklugheit zunächst in der Meidung der Thorheit, sie ist mehr Vorsicht als Weisheit. Der Weise rühmt sich nie des nächsten Tages. Er hütet sich vor Selbstvertrauen, er horcht überall, um zu lernen. Er ist mässig im Genuss, und in Wort und That hat er den Zorn in seiner Gewalt, weil ein Langmüthiger besser ist als ein Starker. Er hütet sich aber auch vor den Menschen und mit Sorgfalt wählt er seine Freunde, denen er selbst ängstlich die Treue bewahrt. Die Weisheit mahnt aber auch zu energischer Arbeit und planvoller Ueberlegung. Sie macht den Sklaven zum Herrn und keine Festung ist ihr zu stark. Sie bringt den Jüngling im Dienst der Könige zu hohen Ehren, sie verleiht ihm aber überall auch Anstand und Würde, indem sie ihn vor Ueberhebung wie vor Wegwerfung bewahrt. Sie lehrt ihn im Hause, in der Freundschaft und im Staate die wahren Güter des Lebens schätzen. Aber auch sie selbst gewährt ihm hohe Befriedigung, als Bildung ist sie für ihn der schönste Schmuck.

Zwischen Weisheit und Religion bestand aber von jeher die engste Wechselbeziehung. Alle Weisheit, auch die des Bauern (Jes 28 26 29) und Künstlers (I Reg 7 14) wie die des Königs (Jes 11 2 I Reg 3 28), kam zuletzt von Gott. Umgekehrt war die Religion Weisheit. Denn die Offenbarung war von jeher Weisung (Thora), sie lehrte den Menschen so handeln, dass er dem Unheil entging, und die Frömmigkeit bestand darin, sich von Jahve weisen zu lassen, wozu nicht jeder willig und geschickt war. Jahve wird hierbei als der väterliche Erzieher Israels gedacht (Dt 32 6 Jer 4 22 vgl. לֶקַח Jes 29 24). Also war weise, wer sich dem göttlichen Willen unterordnete und fügte (Hos 14 10 Jer 9 11 Dt 4 6 32 29), und die Ausdrücke אֱוִיל (Jer 4 22), נָבָל (Jes 32 5 6 Dt 32 6 Ez 13 3)[2], סָכָל (Jer 4 22 5 21)[3], sowie חָכָם (Dt 4 6 32 6 Jer 4 22 8 8 9), נָבוֹן (Dt 4 6 Jer 4 22) hatten von Alters her auch religiösen Sinn. Vgl. noch

---

[1] Namentlich Prv 25—27, wie W. FRANKENBERG in seinem Commentar mit Recht hervorhebt.

[2] Vgl. o. S. 109 f. נָבָל und das zugehörige נְבָלָה bezeichnet schon II Sam 13 12—13 näher den, der sich geschlechtlich vergeht (vgl. später Gen 34 7 Dt 22 21 Jdc 19 23 Jer 29 23 Hos 2 12, aber auch Jos 7 15). Einen sehr bösen Sinn hat das Wort auch I Sam 25 25 II Sam 3 33.

[3] Vgl. הִסְכִּיל II Sam 24 10 I Sam 26 21 13 13. Die Begriffe des sittlich Guten und des Nützlichen hängen in allen Sprachen ursprünglich zusammen. בֶּן־בְּלִיַּעַל hiess von jeher der Taugenichts, der heillose Mensch, ebenso hat es auch moralischen Sinn, wenn Abigail einsichtig (טוֹבַת שֶׂכֶל I Sam 25 3) heisst. Doppelsinnig ist auch לֵץ; vgl. Jes 28 14 22 29 20.

I Reg 2 6 9 5 21 Dt 34 9 Jes 29 24. Die Judäer meinten weise zu sein, als sie das Gesetzbuch hatten, Jeremia erklärte sie dagegen für Thoren, weil sie die wahre Offenbarung Jahves, nämlich die prophetische Predigt, verachteten (Jer 8 8 9) und den Jahve somit nicht kannten, sich vielmehr nur auf das Böse verstanden (Jer 4 22 Dt 32 6). Wenn man ferner die verschiedenen Religionen mit einander verglich, so erschien die Religion Israels als die weiseste von allen (Dt 4 6) und den Juden galt der Heide als der Thor (נָבָל s. o. S. 364).

Anderseits stand die Weisheit freilich auch im Gegensatz zur Religion. Die Lebensklugheit ist keineswegs nur edel (II Sam 13 3), auch die Weisheit der Könige kann bösartig sein (Ex 1 10). Alle Weisheit ist irreligiös, sofern der Mensch mit ihrer Hülfe selbständig sein und Gott trotzen will (Jes 5 21 29 14 Jer 9 22). Auch die Heiden pochen ihm gegenüber auf ihre Weisheit (Jes 10 13 19 11 f. Ez 27 9 28 3 ff. Jes 44 25 47 10 Jer 49 7 Zach 9 2 Ps 33 10 f.). Ja, dass die Menschen Weisheit besitzen, scheint von einer uralten Empörung gegen Gott herzurühren[1]. Den Judäern, die klüger sein wollen als Jahve, beweist er seine Weisheit damit, dass er Unheil über sie bringt (Jes 31 2 vgl אֵל דֵּעוֹת I Sam 2 3), wenngleich seine Weisheit (עֵצָה, תּוּשִׁיָּה) zuletzt alles zu einem guten Ende führt (Jes 28 29).

Indessen ist die Weisheit für die Juden in hohem Masse identisch mit der Religion, wie namentlich die zusammenhängende Darlegung Prv 1—9 lehrt. Die Furcht des Herrn, so heisst es hier, ist das Wesen[2] der Weisheit (1 7 Ps 111 10). Die Weisheit rühmt sich ihrer Klugheit, die darin besteht, dass sie im Hass gegen die Sünde das Wesen der Gottesfurcht erfasst hat (Prv 8 12 13). Wer mit aller Kraft nach ihr strebt, erlangt die Furcht des Herrn und die Gotteserkenntniss, d. h. die Erkenntniss des göttlichen Willens (Prv 2 5). Ein solcher versteht sich auf Gerechtigkeit und Recht und Rechtschaffenheit und jeden Weg des Guten (Prv 2 9 1 3). Deshalb vermittelt die Weisheit den Menschen das göttliche Wohlgefallen (Prv 8 35), indem sie ihren Verehrern neben allen anderen Gütern als das wichtigste die Gerechtigkeit vor Gott verleiht. Sie wandelt

---

[1] Vgl. o. S. 119 ff., aber auch Job 15 7 8.

[2] Man erklärt רֵאשִׁית חָכְמָה wohl als die beste Weisheit, aber dann müsste man in תְּחִלַּת חכמה Prv 9 10 ein Missverständniss des Ausdrucks sehen. Vielmehr ist ראשית nach תחלת Prv 9 10 als Princip, Ziel, Zweck, Wesen zu verstehn. Auch nach Sir 1 12 10 12 25 11 (Syr.) 29 21 heisst ראשית in dieser Verbindung s. v. a. Wesen.

auf den Wegen der Gerechtigkeit, um so allen ihren Liebhabern zu dauerndem Glück zu helfen (Prv 8 18 20 21). Es ist eben unendlich schwer, Gott in rechter Erfüllung seines Willens zu fürchten. Weil aber die Weisheit das versteht, ist ihre Lehre sowohl Wahrheit als Gerechtigkeit (Prv 8 6—9). Insofern ist sie nichts als der geoffenbarte Gotteswille selbst. Wer all sein Streben an die Weisheit setzt, lernt die rechte Gottesfurcht, „denn Jahve giebt Weisheit, aus seinem Munde kommt Erkenntniss und Einsicht" (Prv 2 1—8).

Wie Gott Israel durch seinen Geist leitet, so lässt sie den Einzelnen ihren Geist ausströmen (Prv 1 23) und denen, die ihr folgen, giebt sie Verheissungen wie Gott selbst (Prv 1 33). Sie verleiht Leben (Prv 3 16 18 6 23 8 35), Reichthum (Prv 3 16 8 18 21), Ehre (Prv 3 16 4 8 9 8 18) und Zuversicht (Prv 1 33). Dem entsprechend will sie aber auch von den Menschen geschätzt sein. Sie liebt nur, die sie lieben, und nur wer sie eifrig sucht, findet sie. Man soll sie Schwester und Freundin nennen (Prv 7 4) und als das höchste Gut (Prv 3 14ff. 8 10 11) will sie aufs eifrigste erstrebt, ja alleiniger Gegenstand des Strebens sein (Prv 2 1—4 4 5 7). Der Weise wacht an ihrer Thür, um sie nicht zu verfehlen (Prv 8 34). Sie will dem Menschen ins Herz dringen und seiner Seele wohlgefallen (Prv 2 10), vor Augen und im Herzen soll er sie bewahren und sie wie seinen Augapfel behüten [1].

Als Religion macht die Weisheit Anspruch auf allgemeine Anerkennung. Allerdings erscheint sie anderswo auch als Privatsache, sofern die Weisheitslehrer sich aufsuchen lassen. Aber hier tritt sie öffentlich an allen Strassen und Plätzen auf und verlangt gehört zu werden (Prv 1 20 21 8 1—3 9 1—6 und dag. 9 13—18). Sie nennt die Abkehr der Einfältigen Abfall (Prv 1 32), sie geht darauf aus, die Einzelnen der Gemeinschaft der Guten zuzugesellen, so dass sie Antheil an der messianischen Hoffnung der Gemeinde haben (Prv 2 10—22). Sie lässt auch Niemanden gleichgültig, die Menschen sind entweder ihre Freunde oder ihre Feinde (Prv 1 22 29 5 12 8 36). Wenn sie über den Untergang ihrer Verächter spottet, so haben wir an die Frommen zu denken, die über den Fall ihrer Gegner triumphiren (Prv 1 24—31 vgl. 3 34), die Gegner der Weisheit sind identisch mit den Gottlosen der Psalmen (Prv 4 14—17 24 6 12—19 8 13). Die Weisheitslehrer aber, deren öffentliche Wirksamkeit sich in der

---

[1] Auch Prv 23 26: „Gieb mir mein Sohn dein Herz, mögen deine Augen an meinen Wegen Gefallen haben" ist wohl als ein Wort der Weisheit zu verstehen, das aus irgendwelchem Zusammenhang entlehnt ist (vgl. 22 17).

öffentlichen Predigt der Weisheit widerspiegelt, sind von den Schriftgelehrten nicht mehr verschieden[1].

Die Identität der Weisheit mit der (individuell angewandten) Religion ergiebt sich ferner daraus, dass in Prv 1—9, in den Proverbien überhaupt und bei Sirach ebenso sehr und noch mehr vom צַדִּיק, חָסִיד, עָנִי, יָשָׁר, טוֹב, תָּמִים, הֹלֵךְ תֹּם und vom רָשָׁע, בֹּגֵד, חֹטֵא, רַע, נָלוֹז, אִישׁ חָמָס als vom חָכָם und vom פֶּתִי, כְּסִיל, אֱוִיל, לֵץ die Rede ist. Diese beiderseitigen Reihen wie auch die zugehörigen Abstracta sind synonym (vgl. 3 35 mit v. 32—34). חָכָם wird mit צַדִּיק (Prv 9 9 23 24), חָכְמָה mit דַּעַת קְדוֹשִׁים (Prv 30 3), דַּעַת mit יִרְאַת יהוה (Prv 1 29) parallelisirt, אֱוִיל dem צַדִּיק (Prv 10 21 vgl. 1 7), חָכְמָה der זִמָּה (Prv 10 23) und der Gottlosigkeit (Prv 24 14—16), דַּעַת den דִּבְרֵי בֹגֵד (Prv 22 12), שֶׂכֶל טוֹב dem דֶּרֶךְ בֹּגְדִים (Prv 13 15) gegenübergestellt. Der Mund des Gerechten sprosst Weisheit (Prv 10 31 vgl. Ps 37 30), die Gottlosen haben dagegen wenig Verstand (Prv 10 20), der Thor (כְּסִיל) will nicht von der Sünde lassen (Prv 13 19) und übt זִמָּה (Prv 10 23)[2].

---

[1] Der Siracide, der selbst ein Schriftgelehrter war, stellt neben der Lehre von Gesetz und Propheten die Weisheitslehre als Aufgabe des Schriftgelehrten hin (Sir 38 33 39 2 ff.). Man sieht einerseits nicht ein, weshalb man neben den Schriftgelehrten noch anderweitige Prediger der Religion annehmen sollte. Anderseits war es natürlich, dass die Schriftgelehrten, wenn sie überhaupt Einfluss gewinnen wollten, sich auf die Erziehung und den Unterricht der Jugend verlegten. Hierbei mussten sie sich dem praktischen Lebensinteresse, aber auch der Fassungskraft des Durchschnittsmenschen anpassen, der sich eben nicht allein auf die Religion verlassen konnte. Aber auch der gesetzliche Rigorismus und die rein juristische Denkweise der späteren Schriftgelehrten war den älteren fremd, so energisch sie auch für das Gesetz eingetreten sein müssen. Offenbar war damals auch das mündliche Gesetz noch nicht so ausgebildet, dass das ganze Leben des Einzelnen in seinen Rahmen gebracht werden konnte. Wie ich nachträglich sehe, hat schon Hartmann (Enge Verbindung S. 151) die Vermuthung ausgesprochen, dass die Weisen der Proverbien die Schriftgelehrten seien. Vgl. auch Sir 8 8 f. 9 14 f. und o. S. 339 f. 418. Uebrigens waren die damaligen Schriftgelehrten vornehme Leute, die keinen bürgerlichen Beruf hatten (Sir 38 24 ff.) und vielfach in den Dienst der Könige traten (39 4). — Der Name סֹפֵר bedeutet ganz allgemein den Literaten; der Verfasser des 3. Ezrabuches übersetzt es mit ἀναγώστης (8 8 9 19 9 39 42 49 = Ezr 7 11 12 21 Neh 8 1 4 9). Vgl. ἀναγινώσκω und ἀνάγνωσις im Prolog des griechischen Sirach.

[2] Dagegen finden sich die der Weisheit entstammenden Termini verhältnissmässig viel seltener in den Psalmen und den Propheten, d. h. der allgemeine Gegensatz von Frommen und Gottlosen wird auf den individuellen von Weisen und Thoren übertragen, aber das Umgekehrte geschieht in viel geringerem Grade. So steht חָכָם Ps 49 11 107 43 und חָכְמָה Ps 37 30 49 4 51 8 90 12 111 10 vgl. Jes 33 6, פֶּתִי Ps 19 8 116 6 119 130, אֱוִיל Ps 107 17 vgl. Jes 35 8 und אִוֶּלֶת Ps 38 6 69 6, כֶּסֶל und כִּסְלָה Ps 49 14 85 9. Vgl. ferner חָכְמְתָא Ezr. 7 25, die Weisheit

Trotz ihres religiösen Charakters ist die Weisheit universalistisch gerichtet. Indem sie Nachfolge fordert, weist sie darauf hin, dass auf ihr die grösste und heilsamste Leistung der Menschen beruht, nämlich die königliche Herrschaft oder, wie wir sagen würden, der Staat, der in der Welt für Gerechtigkeit sorgt: „Mein ist Rath und sichere Einsicht, ich bin Verstand, mein ist die Kraft. Durch mich regieren die Könige und beschliessen die Machthaber Gerechtigkeit. Durch mich walten die Fürsten, die Edlen, alle Richter der Erde“ (8 14—16). Noch nach Sirach reist der Schriftgelehrte durch alle Welt, um Gutes und Böses kennen zu lernen (31 9ff. 39 4).

Aber die Weisheit waltet nicht nur in der menschlichen Gesellschaft, sie waltet auch in der Natur, ja die ganze Welt ist ihr Werk: „Gott schuf mich als den Erstling seines Waltens, als das früheste seiner Werke vorlängst. Von Ewigkeit her wurde ich eingesetzt, von Anbeginn, von den Anfängen der Erde. Als die Meere noch nicht waren, wurde ich geboren, als die Quellen noch nicht waren, die wasserschweren. Ehe die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln ward ich geboren, da er noch nicht gemacht hatte die Erde und die Felder und die Masse der fruchtbaren Erdschollen. Als er den Himmel errichtete, war ich da, als er das Gewölbe feststellte über der Fluth. Als er oben das Firmament stark machte, als er fest verschloss die Quellen der Fluth, als er dem Meere sein Gesetz gab, so dass die Wasser sein Gebot nicht übertreten, als er feststellte die Fundamente der Erde — da war ich neben ihm als sein Werkmeister und ich ergötzte mich immerfort und spielte vor ihm alle Zeit. Ich spielte in seinem Erdkreise und mein Ergötzen hatte ich an den Menschenkindern“ (Prv 8 22—31). Die Weisheit war zuerst natürlich ein Kind, ihr Walten ein Spiel. Wenn sie aber wie in kindlichem Spiel die Welt schuf, so wird damit zugleich die Allmacht ihres Waltens und weiter auch ihre Freude am Schaffen und an ihren Geschöpfen ausgedrückt. Ihre Wonne hatte sie namentlich an den Menschenkindern, denen sie von jeher wohl wollte. Diese mächtige und gütige Herrin ist, die alle Menschen in ihren Palast einladet (Prv 9 1ff.), die nicht nur die Führerin zum Heil, sondern auch die Spenderin des Heils ist. Durch die Weisheit hat Gott die Welt erschaffen und durch die Weisheit erhält er sie (Prv 3 19 20 Job 28 23ff. vgl. Ps 104 24 139 17 18), so dass sie nun sogar in den

---

Sir 24 und הַמַּשְׂכִּילִים als Bezeichnung der Schriftgelehrten Dan 12 3, ferner מָשָׁל und חִידָה Ps 49 5 78 2 und übrigens Ps 34 12 Koh 7 16. Vgl. auch oben S. 486f.

Thieren lebt (Prv 6 6ff. 30 24—28 Job 12 7—10)[1]. Weises Denken und Handeln bringt den Menschen mit der die ganze Welt durchwaltenden Weisheit in Verbindung und eben hierin hat es die Bürgschaft des Erfolges.

Dieser Universalismus der Weisheit ist darin begründet, dass sie das Wesen der Religion in der Moral sieht, die überall in der Welt waltet. Von jeher hatte sie einen internationalen Charakter, wie an Salomo deutlich ist. Das ergab sich zunächst aus ihrer profanen Natur, aber auch als religiöse Reflexion lehrte sie Israel früh über sich selbst hinaus denken. Gen 2 3 wird das Verhältniss von Gott und Mensch, nicht das von Jahve und Israel ins Auge gefasst. Früh hat sie aber auch die allen Religionen gemeinsame Moral zum Inhalt gehabt. Daniel war von Haus aus ein fremdländischer Weiser, den der König von Tyrus kannte (Ez 28 3). Aber schon zu Ezechiels Zeit war er für die Juden ein Heiliger der Vorzeit geworden (Ez 14 14ff.). Ezechiel kennt auch schon die Hiobsage (a. a. O. vgl. o. S. 467)[2].

Aber weshalb tritt die Weisheit als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen? Weshalb erfährt der Einzelne den göttlichen Willen, empfängt er sein Loos nicht unmittelbar von Gott selbst? Allerdings sind dem Weisheitslehrer solche Gedanken nicht fremd. Er fordert, dass man in allen Fällen nach dem göttlichen Willen frage, Gott fürchte und das Böse meide (Prv 3 6 7). Gott bestraft die Sünde (Prv 5 21), er liebt dagegen die Frommen (Prv 3 12), er spart ihnen Heil auf und behütet sie (Prv 2 7 8) und richtet ihren Weg (Prv 3 6). Von ganzem Herzen soll man allein auf Gott, nicht aber auf die eigene Weisheit vertrauen (Prv 3 5). Aber in Wahrheit ist der Glaube, dass Gott sich um den Einzelnen kümmere, nicht sehr stark. Deshalb wird auf die messianische Hoffnung recurrirt, die der Gemeinde gehört (Prv 2 21 22). Es ist ferner für den Einzelnen unendlich schwer, den göttlichen Willen kennen zu lernen. Es bedarf dazu der eifrigsten Bemühung um die Weisheit (Prv 2 1—5), die freilich von Gott verliehen wird (Prv 2 6), aber am Ende doch auch menschliche Weisheit ist. Wenn es heisst, dass Gott allein die Weisheit besitze und man sich also an ihn halten müsse, um zu gutem Ziel zu gelangen (Prv 3 19ff.), so wird damit keineswegs auf alle menschliche Weisheit verzichtet. Die Weisheit

---

[1] Vgl. auch das unweise Kind Hos 13 13.

[2] Ebenso ist es im letzten Grunde zu erklären, dass die I Reg 5 11 genannten Weisen z. Th. schliesslich Tempelsänger wurden. — Dass Agur ben Jake (Prv 30 1) Jude gewesen sein müsse, hat Graf mit Recht bestritten.

ist mit der Gottesfurcht nicht völlig identisch[1]. Die Weisheit war ursprünglich Weltklugheit, und das ist sie nicht nur in der übrigen Weisheitsliteratur, sondern auch in Prv 1—9 in hohem Masse geblieben[2].

Von jeher hatte die Religion sich um den Einzelnen weniger gekümmert, ursprünglich hatte der Einzelne auch keine grossen Ansprüche gemacht. Erst im Judenthum wurde er sich seines Werthes und seines Rechtes bewusst. Da postulirte er eine Macht, die fähig und willig wäre, ihm seine Selbstbehauptung in der Welt zu ermöglichen. Aber diese Macht ist in der Weisheitslehre zuletzt nicht Gott selbst. Obwohl Gott dem Einzelnen hier näher steht, als das im alten Israel der Fall war, so bleibt er ihm doch zu fern, als dass jeder Einzelne sein ganzes Leben auf sein Gottvertrauen gründen könnte. Die Gewissheit, die die Gemeinde hatte, war den Einzelnen zumeist versagt. Die Weisheit, d. h. die Weltklugheit, mit der der Einzelne sich von jeher zu helfen suchte, wurde aufs stärkste mit religiösen Elementen durchtränkt, aber sie wurde nicht völlig zu Religion. Die Energie, mit der der Einzelne sein Heil fordert, führt Prv 1—9 lediglich dahin, dass die Weisheit als eine die ganze Menschheit und Natur durchwaltende Potenz, ja als die Schöpferin von Himmel und Erde aufgefasst wird[3]. So bedeutet diese Speculation also einerseits ein energisches Aufstreben, anderseits aber auch die religiöse Ohnmacht des vulgären jüdischen Individualismus.

Auf die Dauer konnte die Weisheit freilich in dieser Zwieschlächtigkeit nicht bestehen. Die Religion musste über die Lebens-

---

[1] Das ist allerdings die Meinung von Job 28 28: „Die Furcht des Herrn ist Weisheit und das Böse meiden ist Einsicht." Gott allein besitzt die Weisheit und dem Menschen bleibt sonach nichts übrig, als sich Gott unterzuordnen (vgl. Prv 15 33). Das ist die positive Wendung der Idee von Gen 2 3. Im vollen Sinne hat der Mensch auch nach Gen 2 3 die Weisheit nicht an sich gebracht.

[2] Die Warnungen vor Bürgschaft und Trägheit (6 1—5 6—11) werden mit der Religion in keine Beziehung gebracht. Wenn ferner vom Strassenraub und vom Umgang mit Ehebrecherinnen abgemahnt wird, so wird mehr die Gefährlichkeit und Thorheit dieses Treibens (1 17 5 9 10 14 6 26 ff. 30 ff. 7 7 22 ff. 26 f.) als seine Schlechtigkeit (1 11 12 2 17) und die innere Nothwendigkeit seiner Bestrafung (1 18 19 5 21 22) hervorgehoben. Die Hauptsache ist aber, dass so viel von Ehre und Reichthum geredet wird, die die Weisheit dem Menschen einbringt (1 9 3 16 22 4 8 9 8 18 21). Denn für den Einzelnen sind diese Dinge keine so nothwendigen Erweise für die Wahrheit der Religion wie für die Gemeinde. Man kann das nicht einfach aus dem pädagogischen Charakter der Proverbien erklären. Denn Schüler der Weisheit bleibt der Mensch sein Leben lang.

[3] Hypostasirt wird die Weisheit auch Job 28, in einem secundären Stück.

klugheit die Oberhand gewinnen, aber sie konnte das nicht in einer Frömmigkeit wie der Hiobs, sondern in der Gesetzeserfüllung. Damit fiel der Universalismus der Weisheit dahin. Schon beim Siraciden, der übrigens an religiösem Ernst und moralischer Bildung den Proverbien überlegen ist, ist sie die an Israel ergangene Offenbarung. Als die göttliche Intelligenz ist sie die vornehmste Dienerin Gottes, identisch mit dem Schöpferwort und Schöpfergeist, aber sie ist auch das Medium der göttlichen Weltregierung und die von Gott bestellte Weltherrscherin. Sie, die anfänglich im Himmel thronte, wollte unter den Menschen und unter einem bestimmten Volke wohnen und Gott wies ihr Israel und Jerusalem zur Wohnung und zu besonderem Eigenthum an. Hier ist und wirkt sie seitdem auf ewig und zwar als die wahre Religion, die die göttliche Ordnung für die Menschenwelt ist. Sofern die Religion zunächst im Cultus in die Erscheinung tritt, war sie in all ihrer Herrlichkeit die Gott wohlgefällige Priesterin der Stiftshütte und des Tempels, den Menschen, d. h. den Juden[1], weist sie dagegen den Weg zum Heil. Für sie ist sie deshalb identisch mit dem Gesetzbuch Moses, der unerschöpflichen Fundgrube aller Wahrheit. Aber zu Wort kommt sie auch im Munde des Schriftgelehrten, der zuerst für sich selbst die Weisheit suchte, sie nun aber wie ein gotterleuchteter Prophet seinen Hörern predigt (Sir 24).

§ 68. Koheleth.

Die Stimmung der Proverbien und Jesus Sirachs ist vorwiegend eine optimistische. Aber gelegentlich klingt auch ein anderer Ton durch. Die Meinung ist nicht, dass alle Uebel des Lebens durch Weisheit überwunden werden könnten. Neben dem Glück macht das Unglück sich geltend und oft genug ist der Mensch widerstandslos und hoffnungslos in seiner Gewalt. Sirach weiss nur den Trost, dass es den Gottlosen immer noch schlechter gehe als den Frommen (40 1 ff.). Der Schmerz bildet nach Prv 14 13 sogar die Grundstimmung des menschlichen Herzens. Ueberhaupt zeigt die Weisheit trotz aller Zuversichtlichkeit des Auftretens im Grunde wenig Selbstgewissheit. Sie getraut sich viel weniger, Glück zu schaffen, als Unglück zu verhüten. In erster Linie will sie Vorsicht sein. Das Heil der messianischen Zukunft erscheint öfter als das einzig gewisse Gut. In Wahrheit beruht die optimistische Stimmung

[1] Den Frommen ist sie im Mutterleibe anerschaffen und ewig ist sie beim Judenvolke (1 12 13).

der Proverbien und Sirachs zuletzt allein auf dieser Hoffnung. Fiel sie und mit ihr der Glaube an das Richten Gottes dahin, dann stand der Einzelne der Welt ohnmächtig gegenüber und eine pessimistische Stimmung musste Platz greifen. In der That wurde der jüdische Glaube einmal aufs tiefste und nachhaltigste erschüttert. Die messianische Hoffnung erhielt durch die griechische Welteroberung einen furchtbaren Stoss. Wiederum wurde die bestehende Weltordnung umgestürzt, ohne dass die messianische Zukunft sich zeigte. Imponirend trat auch die griechische Kultur den gebildeteren Juden entgegen, sie wirkte zersetzend auf den Glauben und das Leben der Gemeinde. Des Forschens und Fragens war kein Ende, und Sirach weiss von Vielen, die darüber den Glauben verloren (3 20 ff.). Ihn selbst beschäftigen die Fragen nach dem Zweck des Uebels (39 15 ff.), nach Freiheit (15 11 ff.) und Nothwendigkeit (36 7 ff.). Der Gegensatz von Gottlosen und Frommen, der schon in der persischen Zeit hin und wieder eine grosse Schärfe annahm, steigerte sich jetzt aufs äusserste. Zur Zeit des Antiochus Epiphanes betrieb die jerusalemische Aristokratie die Abschaffung der väterlichen Religion. Es könnte nun scheinen, als ob dieser Gegensatz in der griechischen Zeit alle Glieder des jüdischen Volkes unter sich hätte begreifen müssen. Aber Koheleth[1] zeigt uns, dass das doch nicht ausnahmslos der Fall war. Wir lernen hier vielmehr einen Individualismus kennen, der weder zu den Gottlosen noch zu den Frommen hält. Gewiss war es nur ein kleiner Kreis, in dem die Denkweise dieses Buches herrschte, aber um so merkwürdiger ist es, denn Koheleth unterscheidet sich ebenso sehr von den Gottlosen wie von den Frommen.

Salomo, der weiseste, d. h. der mächtigste und glücklichste aller Menschen sagt hier, dass alles eitel sei. Das bedeutet, dass die Menschen von all ihrer Mühe keinen Gewinn haben. Ein Geschlecht nach dem anderen eilt über die Erde dahin, aber die Erde, d. h. die Welt, bleibt ewig auf dem alten Fleck. Schon das gewaltige Spiel der Naturkräfte stellt einen resultatlosen Kreislauf vor. Die Sonne geht auf und geht unter und keucht dann zu ihrem Aufgangsort zurück. In endlosem Wechsel umkreist der Wind die Erde, um immer wieder in seine alten Bahnen zurückzukehren. Unauf-

---

[1] Ich lasse hier im Wesentlichen unverändert folgen, was ich im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz von 1889 über Koheleth geäussert habe. Vieles verdanke ich G. BICKELL's Schrift: Der Prediger über den Werth des Daseins, Innsbruck 1884. Vgl. auch G. BICKELL, Koheleth's Untersuchung über den Werth des Daseins, Innsbruck 1886. NÖLDEKE, Alttestamentliche Literatur S. 169 ff.

hörlich fliessen die Ströme ins Meer, aber das Meer wird nie voll. So sind alle Dinge im beständigen Umlauf und werden ewig darin bleiben. Es ist eine unendliche Schwermuth, die in dieser Naturbetrachtung zum Ausdruck kommt, ein gewaltiger Reflex der Empfindung, dass das menschliche Streben immerdar erfolglos sei. Auch in der Menschenwelt wird stets nur das sein, was früher schon war, und es wird stets nur das geschehen, was früher schon geschah. Es giebt nichts Neues unter der Sonne, d. h. es giebt keinen Fortschritt. Wohl wird uns dies oder das als neu bezeichnet, d. h. als ein Erfolg, den bis dahin noch Niemand erreicht hätte. Aber das ist ein Irrthum, der darauf beruht, dass die früheren Geschlechter sammt ihren Thaten vergessen sind, wie auch die späteren der Vergessenheit anheim fallen werden (1 2—11). Das Schmerzliche dieser Erfahrung beruht aber darin, dass Gott den Glückseligkeitstrieb und damit das Streben nach Weisheit den Menschen eingepflanzt hat. Jeder Einzelne muss immer wieder das Thun und Lassen seiner Mitmenschen beobachten, um aus ihrem Erfolg und Misserfolg Weisheit und Thorheit kennen zu lernen. Das ist eine böse Mühe, die Gott den Menschen gegeben hat, sich damit zu quälen. Denn die Erfahrung lehrt immer wieder, dass alles menschliche Streben erfolglos und nichtig ist, dass das Krumme nie gerade werden kann. Alle Forschung endet daher in Gram und Schmerz (1 12—18).

Salomo suchte sich zu trösten, indem er sich der Freude zuwandte. Er wollte geniessen, bis er die wahre Lebensregel fände, und um zu geniessen, verschaffte er sich alle nur erdenklichen Güter. Unvergleichlich war seine Herrlichkeit, er übertraf alle, die vor ihm in Jerusalem gewesen waren, und er genoss sein Glück in jeder möglichen Weise, ohne jedoch die Selbstbeherrschung zu verlieren (2 3—10). Gleichwohl fand er keine Befriedigung, sein Genuss endete in Widerwillen. Zum Lachen sagte er: „es ist toll“, und zur Freude: „was macht sie“ (2 1 2)? Aber nicht der Genuss als solcher war ihm zuwider geworden. Durch Weisheit hatte er seine Herrlichkeit geschaffen und in Weisheit hatte er sie genossen. In seinem Schaffen und Geniessen hatte er erfahren, dass die Weisheit dem Menschen nicht absolut versagt ist und Weisheit besser ist als Thorheit. Was ihn zur Verzweiflung brachte, war vielmehr die Einsicht, dass auch sein grosser Erfolg nur ein relativer war. Die Weisheit konnte ihn nicht vor dem Tode retten, sondern der Weise stirbt wie der Thor, und der Eine hat so wenig wie der Andere ein ewiges Gedächtniss. Beim Tode des Weisen fallen seine Güter vielleicht an einen Erben,

der sie durch Thorheit vernichtet, gewiss fallen sie an einen, der sich nicht um sie gemüht hat. Bei diesem Gedanken hasste Salomo alle seine Güter, die er mit so grosser Mühe erworben hatte. Das Einzige, was ihm blieb, war der augenblickliche Genuss seiner Güter. Aber auch dies einzige Glück steht nicht in des Menschen Macht, sondern dem Einen wird es von Gott verliehen und dem Anderen verweigert (2 11—26)[1].

Der Genuss ist es, was den Werth des Lebens ausmacht. Langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft können niemals als Ersatz dafür gelten. Mit dem ihm eigenthümlichen Sarkasmus sagt Koheleth: alle Mühe des Menschen gilt seinem Munde und doch wird die Begierde nicht satt. Der Weise tröstet sich wohl mit Hoffnungen auf die Zukunft, aber Augenweide ist besser als Hoffnung (6 3 6—9). Die Frage ist also doch nur, ob der Weise bezüglich des Genusses besser daran ist als der Thor. Das ist selbst dann nicht der Fall, wenn er reich ist. Denn nicht jeder Reiche kann seine Güter geniessen. Vielfach ist es freilich die eigene Thorheit, die den Reichen daran hindert (4 7 8 5 9). Aber andere Uebel sind fast stets an den Besitz von Gütern geknüpft. Der Arbeiter schläft gut bei schmaler Kost, den Reichen lässt die Sättigung nicht schlafen. Anderseits will alle Welt beim Reichen mitessen, oft hat er selbst nur das Zusehen (5 10 11). Endlich kann aller Reichthum verloren gehen und wehe dem Reichen, der arm wurde! Koheleth weist hier besonders auf vornehme Juden hin, die von den Heiden aus Jerusalem vertrieben und ihrer Güter beraubt waren und nicht einmal auf ein Grab in der Heimath hoffen durften. Glücklicher als diese Unglücklichen erscheint ihm die Fehlgeburt (5 12—6 6).

Also nicht jeder Reiche kann sein Gut geniessen, aber noch weniger kann jeder Arme sich Güter schaffen. Schon die Thorheit und Bosheit der Menschen tritt dem Armen in den Weg (6 8). Koheleth redet von einem Ereigniss seiner Zeit, das ihm sehr merkwürdig vorkam. Gegen eine kleine Stadt mit wenig Menschen darin zog ein mächtiger König und schloss sie ein und baute gegen sie hohe Wälle. Er fand aber in der Stadt einen armen weisen Mann, der rettete die Stadt durch seine Weisheit. Da dachte Koheleth: „Weisheit ist wohl besser als Kriegsmacht, aber die Weisheit des Armen wird verachtet und seine Worte hört man nicht“ (9 13—16).

---

[1] Wie BICKELL gesehen hat, bezeichnet חוֹטֶא (der Sünder) 2 26 und 7 26 schlechtweg den Gott Missfälligen, abgesehen von seiner Schuld. Das ist die wahre Consequenz des Raisonnements der Freunde Hiobs.

Mit der Herrschaft des Reichthums verbindet sich aber die Herrschaft des Unrechts. Im Blick auf die furchtbare Unterdrückung, die die Schwächeren von den Stärkeren zu erleiden haben, preist Koheleth die Todten glücklicher als die Lebenden, und glücklicher als beide den, der noch nicht ist und noch nicht gesehen hat das böse Thun, das unter der Sonne geschieht (4 1—3). Auch dies Uebel ist ein allgemeines. Man darf sich nicht darüber wundern, dass es hier in der Provinz Juda so zugeht. Denn der gesammte Staat bedeutet eine stufenmässig fortschreitende Ausplünderung der Niederen durch die Höheren. Dem Hochgestellten stellt ein Höherer nach und diesem wieder ein Höherer (5 7). Der Königshof will in Saus und Braus leben, deshalb ist die Herrschaft nicht nur ungerecht, sondern obendrein auch noch thöricht (10 16—19 5—7). Bei alledem aber muss man noch froh sein, dass es einen König, d. h. einen Staat giebt (5 8). Denn überhaupt erfährt der Mensch von seinen Mitmenschen fast nur Böses, weil die gesammte Natur des Menschen verderbt ist. Gott hat sie gut geschaffen, aber die Jagd nach dem Glück hat sie fast ausnahmslos auf böse Künste gebracht (7 28 29). Mit ganz besonderer Bitterkeit äussert Koheleth sich über das weibliche Geschlecht. „Ich fand eins, das bitterer ist als der Tod, das Weib, deren Herz Schlingen und Netze und deren Hände Ketten sind. Wer Gott gefällt wird ihr entrinnen, aber der Missfällige wird von ihr erhascht.“ Um über den Sinn seiner Worte keinen Zweifel zu lassen, fügt er hinzu: „Unter tausend fand ich einen Mann, aber ein Weib fand ich unter diesen allen nicht“ (7 26—28).

Aber schlimmer als alle Thorheit und Bosheit der Menschen ist die Unabänderlichkeit des Schicksals. Alles hat seine Zeit, d. h. im Weltlauf kommt jedes Ding in bestimmten Zeitpunkten an die Reihe, da geschieht es und muss es geschehen, sonst aber kann es nicht geschehen. Diese Reihenfolge der Ereignisse hat Gott vorausbestimmt und alles mühselige Ringen nach Glück, das Gott dem Menschen aufgelegt hat, ist dem gegenüber ohnmächtig. Gottes Thun ist unabänderlich. Höchstens könnte der Mensch sich dem Weltlauf anzupassen suchen, indem er sein Thun so einrichtete, dass es überall dem Wechsel der Ereignisse entspräche. Aber auch dazu ist er nicht im Stande, weil er das gesammte Werk Gottes, d. h. den gesammten Weltlauf, nicht übersieht. Er kennt die Zukunft nicht (3 1—15 8 6—8 17 10 14). Etwas anders heisst es 7 24, dass der Mensch den ganzen Weltbestand nicht übersehe. Vielmehr ist mit dem gesammten Weltlauf auch sein Schicksal vorausbestimmt. „Was da geworden ist, dess Wesen ist längst bestimmt und es ist

vorausgewusst, was ein Mensch sein wird, und er kann nicht rechten mit dem, der stärker ist als er.“ Was man dagegen einwendet, sind nichtige Reden, die dem Menschen nichts nützen (6 10—12).

Noch trüber erscheint seine Lage, wenn man hierbei von der göttlichen Vorausbestimmung absieht. Dann sind alle Umstände, die den Wünschen des Menschen in den Weg treten, unselige Zufälle. Die Schnellen können nicht immer laufen und die Helden nicht immer siegen, sondern der Zufall bändigt sie (9 11). Ja, die Menschen sind überhaupt ein Zufall, sofern all ihr Sein und Thun in unberechenbarer Weise von aussen her bestimmt wird (3 19 9 2 3). Ein Zufall macht ihnen schliesslich ein Ende, der Tod, der sie jählings wegrafft, wie Fische im Netz und wie Vögel in der Schlinge, so werden die Menschen erhascht zur Zeit des Unheils, wenn es sie plötzlich überfällt (9 12 2 14 15). Dann müssen sie von dem hellen Sonnenlicht fort in die Finsterniss der Todtenwelt, der Koheleth mit unsäglichem Grauen entgegenblickt.

Merkwürdig ist bei alledem die Stellung, die Koheleth zur Religion einnimmt. In der griechischen Zeit erlitt der jüdische Glaube schwere Anfechtung, aber zugleich gewann er noch an Kraft. Manche gaben die messianische Hoffnung auf, bei den Frommen wurde sie um so grösser und lebendiger. Jeden Augenblick meinten sie den Eintritt der messianischen Zukunft erwarten zu sollen, wie die zahlreichen apokalyptischen Schriften jener Zeit beweisen. Gleichzeitig regte sich die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Koheleth lehnt diese Hoffnung ab[1], er hält fest daran, dass der Mensch nach dem Tode keinen Theil mehr am Leben hat (3 22 6 12). Ja, auch die messianische Hoffnung fällt für ihn dahin. Denn darauf kommt es hinaus, wenn er sagt, dass es niemals etwas Neues unter der Sonne geben werde (1 9). Damit sagt Koheleth sich vom jüdischen Glauben in seinem wesentlichsten Punkte los. Alle religiösen Interessen der Juden liefen in dieser Hoffnung zusammen, namentlich hatte sie aber den Sinn, dass Gott einmal richten müsse. Darum drehte sich auch der Principienkampf zwischen den Frommen und den Gottlosen. Will Koheleth von einem zukünftigen Leben nichts wissen, lässt er sogar die messianische Hoffnung fahren, so scheint er auf die Seite der Gottlosen treten zu müssen. Indessen ist das

---

[1] Es ist nicht unmöglich, dass Koheleth die griechische Unsterblichkeitslehre kannte, aber zu beweisen ist das allerdings nicht. S. darüber o. S. 482f. Unmittelbaren Einfluss griechischen Wesens hat man bisher bei Koheleth so wenig aufzeigen können, wie persischen in der übrigen Literatur des A. T. Etwas anderes ist die Berührung in der allgemeinen Zeitstimmung.

doch nicht der Fall. Er läugnet nicht, dass Gott hin und wieder richte, dass er wenigstens zuweilen strafe (5 5 7 17), er bleibt nur bei der zweifellosen Thatsache stehen, dass in dem uns bekannten Weltlauf das göttliche Gericht vielmehr ausbleibt als eintritt. Aber das ist für ihn eine sehr schmerzliche Erfahrung. Er beklagt es, dass es den Frommen nicht besser geht als den Gottlosen (7 15 9 2), dass es vielmehr den Frommen geht, wie es den Gottlosen gehen sollte, und den Gottlosen geht, wie es den Frommen gehen sollte (8 14), dass die Gottlosen in der heiligen Stadt herrschen und die Frommen von ihnen vertrieben werden (8 9 10). Das Ausbleiben des göttlichen Gerichts bekümmert ihn auch deshalb, weil die Menschen dadurch zu immer neuen Freveln ermuthigt werden (8 11 9 3). Es ist ferner für ihn ein quälendes Räthsel, weshalb auch die Thaten der Menschen, auch die der Frommen, ja ihre Liebe und Hass, von Gott vorausbestimmt sind und somit nicht einmal für das sittliche Streben des Menschen ein Spielraum zu bleiben scheint (9 1).

Im Gegentheil charakterisirt den Koheleth ein religiöser Ernst, mit dem er die meisten Rechtgläubigen seiner Zeit weit übertroffen haben dürfte. Unbegreiflich bleibt ihm das göttliche Walten, aber er gewinnt ihm auf alle Fälle den Sinn ab, dass die Menschen sich vor Gott fürchten sollen (3 14) und Gott sie demüthigen will. Gott lässt das Unrecht regieren, damit die Menschen sehen, dass sie vor Gott nur Thiere sind (3 18). In Gottesfurcht soll der Mensch sein Schicksal tragen. „Frage nicht, weshalb die früheren Tage besser waren, als die jetzigen, denn nicht in Weisheit fragst du so! Betrachte das Walten Gottes! Wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat? Am guten Tage sei guter Dinge und am bösen Tage bedenke, dass Gott diesen wie jenen gemacht hat, damit der Mensch bei seinem Tode nichts ungeleistet hinter sich lasse" (7 10 13 14). Bemerkenswerth ist die Kritik, die Koheleth von hier aus an der vulgären Frömmigkeit übt. Der Gottesdienst der Menschen kommt allzu leicht auf Sünde, nämlich auf Verletzung der Ehrfurcht vor Gott hinaus. Mancher Thor geht in den Tempel, um durch ein Opfer, also durch ein Geschenk an Gott, das göttliche Wohlgefallen zu gewinnen. Man soll aber kommen, um zu hören, denn Gott verlangt Gehorsam. Ferner sind die Menschen schnell bei der Hand, Gott in wortreichem Gebet ihre Wünsche vorzutragen, und auch dabei geht es nicht leicht ohne Thorheit ab. Der wahrhaft Fromme beeilt sich mit dem Gebet nicht, er wagt es auch nicht, viele Worte zu machen, im Bewusstsein des Abstandes, der den Menschen von Gott trennt. Mancher sucht auch durch Gelübde von Gott diesen

oder jenen Vortheil zu erlangen, oft sind es sogar Gelübde, die man nachher nicht erfüllen kann oder mag, deren Nichterfüllung aber den Zorn des beleidigten Gottes erregt. Ueberhaupt aber steckt hinter dem Gottesdienst nur allzu oft die Begehrlichkeit der Menschen, die ihr Schicksal verbessern möchten, anstatt es in Ehrfurcht Gott zu befehlen. Darum bewahre deinen Fuss, wenn du in das Haus Gottes gehst (4 17—5 6)! Anderseits hat Koheleth an der Frömmigkeit seiner Zeit das auszusetzen, dass sie das Leben unglücklich macht. Die Frommen trachten übereifrig nach der Gerechtigkeit vor Gott, aber jeder Mensch ist sündig und vor Gott niemand gerecht. Darum ist Weisheit besser als die Gerechtigkeit der Frommen. Freilich will Koheleth ebenso wenig mit den Gottlosen zu thun haben, die zur Strafe für ihre Sünden oft genug vor der Zeit sterben müssen. Aber er ist überzeugt, dass wahre Gottesfurcht ihn durch diesen Gegensatz den rechten Mittelweg führen werde (7 16—20). So ernst ferner seine gesammte Lebensanschauung ist, der Askese ist er feind. Wird sie ihm von den Frommen als Weisheit angepriesen, dann will er es hier ein wenig mit der Thorheit halten (2 3 7 16). Denn wem Gott es ermöglicht, das Leben zu geniessen, dem gestattet er es auch, ja er hat Gefallen daran (5 19 9 7). Das ist das Theil des Menschen für alle seine Mühe, mit der er sich unter der Sonne plagt (2 10 3 22 5 17f. 8 15 9 9).

Die Lebensfreude ist in Wahrheit das Einzige, was hiernach dem Menschen bleibt, und Koheleth giebt auch Anleitung dazu, sie zu sichern und zu geniessen. Auch sein Determinismus ist zuletzt nicht so consequent, dass er dem Menschen jeden Einfluss auf sein Geschick abspräche. Aber freilich giebt er alle seine Rathschläge unter einem Vorbehalt. Nur relatives Glück ist für den Menschen möglich und auch zu diesem relativen Glück giebt es keinen sicheren Weg. Niemand weiss, was für den Menschen gut sei (6 12). Daher haben alle Regeln Koheleths die Form: Besser ist dies als das. Den Grundton dieser Regeln giebt aber der Satz an, der 7 1 an ihrer Spitze steht: „Der Todestag ist besser als der Geburtstag.“ Vor allen Dingen empfiehlt er Entsagung, und zwar eine Entsagung, die bis zu einem gewissen Grade den Schmerz aufsucht. Es ist besser in ein Trauerhaus als zu einem Gastmahl zu gehen, denn der Tod ist das Ende aller Menschen und der Lebende soll es beherzigen. Ueberdies aber gewährt der Schmerz dem Menschen eine bestimmte innere Befriedigung (7 2—4). Auch in seinen Ansprüchen an die Mitmenschen soll man sich bescheiden und auch nicht auf alle Worte achten, die sie über Einen reden. Wer das

thut, könnte erfahren, dass sein eigener Sclave ihm fluche. Dabei wird Jedem sein Gewissen sagen, dass er selbst schon oft genug seinen Nächsten verwünscht habe (7 21 22). Uebrigens gilt es den Uebeln des Lebens nach Möglichkeit zu entgehen, indem man die Thorheit meidet. Ein wenig Thorheit kann die beste Weisheit unnütz machen, wie eine todte Fliege die kostbarste Salbe verdirbt (10 1). Aber als Vorsicht und Gelassenheit kann die Weisheit auch vor Noth und Tod bewahren, die uns überall bedrohen (7 8—12 10 4 8ff.). Die politischen Zustände des damaligen Jerusalem blicken dabei durch. Wie Koheleth vor Empörung warnt (8 2—4), so warnt er auch vor jeder verfänglichen Rede. „Auch unter deinen Freunden fluche dem Könige nicht und in deiner Kammer fluche dem Reichen nicht! Denn der Vogel des Himmels wird den Laut forttragen und der Beflügelte das Wort melden“ (10 20). Die Vorsicht erfordert aber auch, dass man sich nie vereinzelne, sondern sich stets mit anderen Menschen zusammenschliesse, um mit ihnen vereint der Gefahr zu begegnen (4 7—12).

Aber nicht weniger als Entsagung und Vorsicht empfiehlt Koheleth die Arbeit. Im Allgemeinen denkt er freilich von dem Fleiss und der Tüchtigkeit der Menschen nicht hoch, zu allermeist entstammen sie einem thörichten Wetteifer, in dem sie einander übertreffen wollen (4 4—6). Aber ohne energische Arbeit kann er das Leben nicht denken. Denn in der Arbeit wird der Mensch seines Könnens froh, so begrenzt sein Können auch ist, sie ist an sich Genuss und bedingt allen Lebensgenuss, sofern sie Güter schafft. „Alles, was deine Hand zu thun vermag in deiner Kraft, das thue, denn es giebt keine Arbeit, noch Ueberlegung, noch Erkenntniss, noch Weisheit in der Todtenwelt, dahin du gehst“ (9 10). Koheleth bestätigt die merkwürdige Regel, dass der Determinismus den Menschen gewöhnlich nicht lähmt, sondern ihn vielmehr zu grosser Kraftentwicklung antreibt. Die Arbeit erfordert nach Koheleth neben sorgfältiger Ausrüstung vor allem Unternehmungsgeist. Man soll sich den Kaufmann zum Vorbilde nehmen, der sein Hab und Gut über das Meer schickt, um es nach langer Zeit wiederzufinden. Nur soll man sein ganzes Gut nicht an eine einzige Unternehmung wagen, sondern es auf sechs oder sieben vertheilen. Denn Unheil bedroht unser Glück und Unheil muss kommen, sobald die Vorbedingung dazu erfüllt ist. Aber die Unsicherheit der Zukunft darf uns nicht zaudern lassen, wir sollen vielmehr rastlos thätig sein, denn wie uns auf allen Seiten Gefahr droht, so winkt uns auch überall die Möglichkeit des Erfolges (11 1—6).

Unter all diesen Vorbehalten ist der Genuss des flüchtigen Augenblicks als das einzige Gut zu betrachten, das dem Menschen beschieden ist. „Süss ist das Licht und lieblich ist es für die Augen, die Sonne zu sehen. Ja, wenn der Mensch viele Jahre lebte, so sollte er sich immerdar freuen, eingedenk der vielen Tage der Finsterniss, die da kommen werden, denn alles Zukünftige ist eitel. Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und lass dein Herz wohlgemuth sein in den Tagen deiner Jünglingsschaft. Wandle wie dein Herz es will und wie es deinen Augen gefällt. Thue ab den Gram von deinem Herzen und das Uebel von deinem Leibe, denn die Jugend und die Morgenröthe sind vergänglich.“ Denn einst bricht das Leben unter den Leiden des Alters zusammen und der furchtbare Augenblick kommt, wo das Lebenslicht erlischt, die silberne Kette zerreisst und die goldene Ampel am Boden zerschellt, der Krug am Brunnen zerbricht und das Schöpfrad in die Tiefe stürzt (11 $_7$—12 $_8$).

Koheleth empfiehlt weisen Lebensgenuss. Wie alle Weisheitslehrer des A. T. redet er zur Jugend und zwar zur aristokratischen Jugend von Jerusalem, die allerdings in der Lage war, das Leben zu geniessen, auch wenn sie nicht in den Dienst der heidnischen Könige trat. Was sollen aber die Unglücklichen und Armen, die niemals gute Tage sehen und von denen Koheleth selbst sagt, sie wären besser todt als lebendig? Wie sollen die dazu kommen, das Elend ihres Daseins zu vergessen? Indessen darf dieser naheliegende Einwurf uns nicht ungerecht machen. Koheleth schliesst mit denselben Worten, mit denen er begann: Alles ist eitel. Er will durch seine Rathschläge die Nichtigkeit des menschlichen Daseins nicht etwa aufgehoben haben. Sie bleibt bestehen und, was mehr sagen will, er selbst hat sich in sie nicht finden können. Das beweist schon die schwankende Stimmung, die ihn charakterisirt. Bald graut ihm vor dem Tode, bald wünscht er ihn herbei, bald empfiehlt er energische Thätigkeit, bald entsagenden Quietismus, bald schätzt er die Güter des Lebens, bald verachtet er sie. Eben hierauf beruht der tragische Eindruck seines Buches. Offenbar hatte er das Leben von vielen Seiten kennen gelernt und es mit warmem Herzen geliebt, dann hatte er seine Nichtigkeit erkannt und diese Erkenntniss mit rückhaltloser Aufrichtigkeit ausgesprochen, aber so sehr ihm die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens feststeht, er wird seines Schmerzes darüber nicht Herr, es sollte anders sein. Er fordert Ergebung in den Willen Gottes, dem Niemand widerstreben kann. Gott hat es so gefügt und der Mensch soll sich demüthig darin

schicken. Aber dabei kann er nicht vergessen, dass Gott die einzelnen Menschen mit verschiedenem Masse misst. Ohne Rücksicht auf ihren persönlichen Werth und Unwerth theilt er die Güter des Lebens unter sie aus. Vor allem aber hat derselbe Gott, der den Menschen in diese nichtige Welt gestellt hat, ihm auch den Glückseligkeitstrieb eingepflanzt und ihn damit zu seinem mühevollen und doch stets vergeblichen Ringen nach Glück verurtheilt. Man versteht es, dass die fromme Ergebung, die Koheleth fordert, bei ihm selbst keine völlige ist. Immer wieder klingt in seinem Sarkasmus eine gegentheilige Stimmung durch (z. B. 3 18 19 9 3—5). Mit der Einsicht in die Nichtigkeit des Lebens verbindet sich bei ihm das geheime Verlangen nach etwas Bleibendem. Weil dies Verlangen aussichtslos, das Streben nach Glück aber gleichwohl unausrottbar ist, so bleibt dem Menschen nichts übrig, als sich im Genuss des flüchtigen Augenblicks über die Nichtigkeit des Daseins wegzutäuschen (5 19), so lange Gott das gestattet. Denn, wem er es gestattet, der darf und soll das als eine Gabe Gottes hinnehmen. Da kann dann vielleicht alles zu seiner Zeit schön erscheinen (3 11). Von Frivolität ist Koheleth dabei weit entfernt. Weisem Lebensgenuss wendet er sich zu und auch das nur aus Verzweiflung, weil ihm Höheres versagt ist (2 1ff.). Seine Ermahnungen zu schaffensfreudiger Arbeit und frohem Geniessen haben überall die tiefste Schwermuth zum Grundton. Ueberdies ist aber die Gottesfurcht für ihn der Massstab des Genusses.

Allerdings ist der Egoismus, der in gewissem Masse die gesammte alttestamentliche Weisheit kennzeichnet, bei Koheleth aufs stärkste ausgebildet. Das Elend der Unglücklichen, denen Gott jede Lebensfreude versagt hat, geht ihm wohl zu Herzen, aber es wird daraus für ihn kein solches Mitleid, das ihm den letzten Trost nehmen müsste, den er an seinem Lebensgenuss hat. Er sagt kein Wort von Wohlthätigkeit, ja es scheint für ihn kaum eine Nächstenpflicht zu geben (vgl. höchstens 4 7 8 und dagegen 2 18—21). Sein Gemeingefühl ist zerstört. Im alten Israel hatte der Einzelne sich für die Gesammtheit geopfert, weil er in seinem Volke das realisirte Ideal erblickte. In der älteren jüdischen Gemeinde opferte er sich, weil in der messianischen Zukunft das Ideal realisirt werden sollte, und er konnte das, auch ohne die Hoffnung, selbst daran theilzunehmen. Für Koheleth fällt die messianische Hoffnung dahin, damit verlieren aber auch Volk und Gemeinde für ihn ihre Bedeutung. Wohl verräth er hin und wieder Anhänglichkeit an sein Volk, und in seinem Thun und Lassen wird er sich von einem gewöhn-

lichen Juden wenig unterschieden haben — aber im innersten Herzen ist er kein Jude mehr, sondern ein Weltbürger. Sein Blick geht auf die gesammte Menschheit. „Ich richtete meinen Sinn darauf, nach allem zu forschen, was unter dem Himmel geschieht" (1 13 ff.). Aber „unter dem Himmel" und „unter der Sonne", wie er immer wieder sagt, steht er auf sich allein, eine verschwindend kleine Grösse in Raum und Zeit, ohne Werth und ohne Zukunft. Denn auch die gesammte Menschheit hat als Ganzes nicht mehr zu bedeuten als das Volk Israel. Sie ist nichts als eine unendlich grosse Zahl von werthlosen und hoffnungslosen Einzelwesen. Für Koheleth giebt es dann aber auch kein Band mehr, das sie umschlösse und gegen einander verpflichtete. Er stellt sich auf den Egoismus. Deshalb ist er wohl eine der merkwürdigsten aber keineswegs eine der anziehendsten Erscheinungen in der alttestamentlichen Literatur[1].

---

[1] Das officielle Judenthum konnte sich in den Sinn des Koheleth natürlich nicht finden. Daraus erklären sich eine Anzahl von kleineren Zusätzen, die das Buch in früher Zeit erfahren hat. Später beigefügt sind namentlich die letzten sechs Verse des Buches (12 9—14). Hier wird erklärt, dass Koheleth irgend ein weiser Mann gewesen sei, während er nach dem übrigen Buch den Salomo vorstellt. Vor allem aber wird hier behauptet, dass die Lehre des Koheleth rechtgläubig sei. Sie komme darauf hinaus, dass der Mensch Gott fürchten und seine Gebote halten müsse. Denn Gott werde jede That in ein Gericht über das Verborgene bringen, ob sie gut oder böse sei. Das ist allerdings die orthodoxe Lehre der Juden, wonach Gott jedem Einzelnen nach seinem Thun und Lassen vergilt. Damit steht aber die Schrift des Koheleth in unauflöslichem Widerspruch. Richtete Gott in allen Dingen, dann war der Schmerz des Koheleth gegenstandslos und sein ganzes Buch undenkbar. Kleinere Zusätze gleichen Sinnes sind übrigens auch sonst in den Text des Buches eingedrungen und als solche leicht zu erkennen, da sie mehrfach den Zusammenhang der Sätze unterbrechen. So 3 17 11 9^b. Mindestens überarbeitet sind 8 5 12—13 12 1^a 7. Das alles hat BICKELL richtig gesehen, wogegen die Umstellungen, die er am gegenwärtigen Text vornimmt, unbegründeten Voraussetzungen bezüglich der Dispositionsfähigkeit des Verfassers entstammen. Man hat diese Stellen aus einem Schwanken der Meinungen Koheleths erklären wollen, aber das ursprüngliche Buch kennt nur Schwankungen der Stimmung, nicht aber des Urtheils. Vgl. noch BICKELL's Bemerkungen in der ZfkathTh, Innsbr. 1886 III.

Stellenregister.

Josua.

Judicum.

I Samuelis.

II Samuelis.

I Regum.

II Regum.

Jesaja.

Jeremia.

Ezechiel.

Hosea.

Joel.

Amos.

Micha.

Nahum.

Habakuk.

Sefanja.

Haggai.

Zacharia.

Maleachi.

Psalmen.

Proverbien.

Job.

Threni.

Koheleth.

Daniel.

Ezra.

Nehemia.

I Chronicorum.

II Chronicorum.

Jesus Sirach[1].

[1] Kapitel und Verse nach Fritzsche's Ausgabe.

I Maccabaeorum.

Sachregister.







